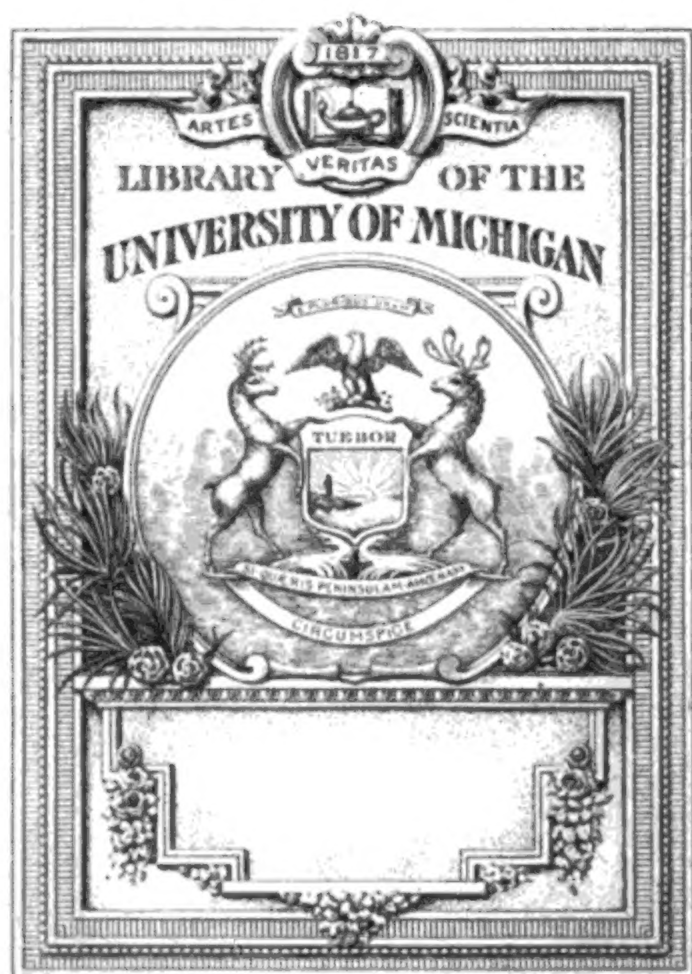
Zeitschrift für Theologie und Kirche

Johannes Gottschick, Wilhelm ...


1817
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE

Zeitschrift

für

Theologie und Kirche.

In Verbindung mit

D. **A. Harnack**, Professor der Theologie in Berlin, D. **W. Herrmann**, Professor der Theologie in Marburg, D. **J. Kaftan**, Professor der Theologie in Berlin, Lic. **M. Reischle**, Gymnasialprofessor in Stuttgart, D. **K. Sell**, Professor der Theologie in Bonn

herausgegeben

von

D. J. Gottschick,

Professor der Theologie in Gießen.

Erster Jahrgang.



Freiburg i. B. 1891.

Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr

(Paul Siebeck).

Druck von C. A. Wagner in Freiburg i. B.

Inhalt.

I.

Theologie und Kirche.

Von

J. Kaftan
in Berlin.

Theologie und Kirche bedingen und beeinflussen sich gegenseitig. Um der Kirche zu dienen ist die Theologie in der Christenheit entstanden. In ihrer Weise und mit ihren Mitteln soll sie diesen Dienst ausrichten, als Wissenschaft nämlich und mit geistigen Mitteln. Aber die Aufgabe ist und bleibt der Dienst an der Kirche. Wiederum kann die Kirche solchen Dienstes der Theologie gar nicht entrathen. Das Christenthum hat als eine geistige Religion eine universelle Wahrheit zu vertreten. Dazu ist es auf dem Boden der Kulturwelt entsprungen und hat unter Kulturvölkern seine Stätte gefunden. Die Kirche kann daher das Christenthum nicht erhalten und verbreiten, ohne neben anderm auch die Dienste der Wissenschaft in Anspruch zu nehmen, ohne eine ihr eigenthümliche Wissenschaft, eben die Theologie, ins Leben zu rufen und zu pflegen.

Der Dienst der Theologie an der Kirche ist ein doppelter. Einmal bezieht er sich auf das innere Leben der Kirche selbst. Die lebendigen Quellen alles Christenthums in der Welt, die Urkunden der göttlichen Offenbarung, müssen erforscht, das Bewußtsein um die Geschichte des Christenthums in der Welt muß rege erhalten, die Wahrheit des christlichen Glaubens muß dargelegt werden. Die geistige Arbeit, welche das alles erfordert, muß aber um der Sache willen so genau und so gut wie immer möglich

gethan werden. D. h. es muß in der Art und mit den Mitteln der Wissenschaft geschehen. Davon läßt sich gar nicht absehn. Schon um ihres inneren Lebens willen braucht die Kirche die Theologie. Und dazu kommt dann das andere, die Selbstbehauptung des Christenthums und der Kirche im geistigen Leben der Zeit. Man mag das nun Apologetik nennen oder mit welchem Namen sonst, entbehrt werden kann auch das nicht, es drängt sich der Kirche immer aufs neue auf. Und die Lösung dieser Aufgabe kann wiederum nur von der kirchlichen Wissenschaft, von der Theologie erwartet, nur ihr befohlen werden.

Freilich, die Theologie steht auch andern Einflüssen als denen der Kirche offen. Als Wissenschaft muß sie sich nach den Regeln und Gesetzen richten, die in aller Wissenschaft gelten, ohne welche diese zu sein aufhört. Denn wenn auch die wissenschaftliche Methode sich je den Gegenständen entsprechend besondert, und die für sie maßgebenden Instanzen, die stets in der Sache liegen, eben deßhalb einer Veränderung unterstehn, so hat das doch seine sehr bestimmte Grenze. Wo man anfängt, die Sache nach seinen Voraussetzungen zu gestalten und sich die Methode durch die im voraus bestimmten Ziele verbiegen zu lassen, da hört die Wissenschaft auf. Das gilt auch für die Theologie. Durch deren Pflicht, der Kirche zu dienen, wird hieran nichts geändert. Und deßhalb liegt in dem Dienst der Theologie zugleich ein Einfluß, den sie auf die Kirche übt, ein Anspruch, auf Glauben und Leben in der Kirche einzuwirken, ihre Gestaltung mitzubestimmen. Das kann nicht anders sein. Im geistigen Leben schließt die Dienstleistung immer etwas derartiges ein. Und es unterliegt keinem Zweifel, daß die Theologie je und je einen solchen Einfluß in der Kirche ausgeübt hat.

Dieser Einfluß ist nicht bloß formaler Natur. In der oben zuerst genannten Beziehung könnte und sollte er zwar nichts andres sein. Denn da handelt es sich immer nur um die Ermittlung und Beschreibung gegebener Größen des geistig-geschichtlichen Lebens. Da thut die Theologie gerade als Wissenschaft ihr bestes, wenn und soweit sie ganz hinter der Sache verschwindet, nur diese zur Geltung bringt. Und an der genauen Feststellung der Sache ist wieder der Kirche alles gelegen. Von einem Einfluß, den die Theo-

logie als Wissenschaft zu beanspruchen hätte und durch den sie der Kirche fremdes aufzwänge, kann da keine Rede sein. Es sollte wenigstens keine Rede davon sein können. Die Arbeit der Theologie ist hier von lediglich formaler Natur.

Etwas anders verhält es sich mit dem andern Dienst, welchen die Theologie der Kirche zu leisten hat. Ich habe ihn so bezeichnet: sie soll die Selbstbehauptung des Christenthums im geistigen Leben der christlichen Völker vermitteln. Dies ist der Punkt, wo von jeher durch die Theologie sich fremde Einflüsse in der Kirche geltend gemacht haben. Aber auch das kann nicht anders sein. Das Christenthum will den ganzen Menschen für sich haben. Es will nicht bloß eine private Angelegenheit des einzelnen Christen sein, dessen Gemüth erfüllen und sein Handeln regeln. Es will auch das geistige Leben der christlichen Völker beherrschen. Doch aber schließt es als Religion weder Wissenschaft noch Kunst, noch überhaupt weltliche Kultur in sich. Es muß sich daher um zu herrschen anpassen und anbequemen. Das ist auch von jeher geschehn. Namentlich in der Theologie und durch die Theologie hat sich das aber wie recht und billig vollzogen.

Und man schlage es nicht gering an, was darin liegt. Das geistige Leben des Menschen ist doch eine Einheit. Alles hängt in ihm unter sich aufs engste zusammen. Diese Anpassung an die gegebenen Formen des geistigen Culturlebens wirkt auf das Christenthum selber umgestaltend ein, kann es wenigstens thun. Nicht als wenn das Christenthum nicht seinem göttlichen Ursprung gemäß überall als dasselbe erlebt würde, wo es überhaupt erlebt wird, nämlich als eine Gabe und Wirkung des göttlichen Geistes. Aber die Formen, in denen es sich ausprägt, entsprechen mehr oder minder seinem eigenen Sinn und seiner ursprünglichen Absicht, sind daher auch mehr oder minder geeignet, den göttlichen Funken in die einzelne Seele zu leiten. Das ist unabtrennbar von dem Wechsel der Zeiten und Dinge. Es gehört zu den unerläßlichen von Gott gewollten Bedingungen, unter welchen das Christenthum sich in der Welt verwirklicht.

Deß ist die Geschichte Zeugniß. Gleich Anfangs hat die Kirche eine sehr tiefgreifende Veränderung erlebt, welche durch die

Theologie vermittelt worden ist. Der Heilsgedanke selbst hat eine andere Wendung erhalten. An die Stelle des nahen Reichs der Vollendung, welches der aufs neue kommende Herr bringt, ist die zukünftige Vergottung getreten, welche in der Menschwerdung des gekommenen Gottessohns ursächlich begründet ist. Das ist in keiner Weise ein Gegensatz. Das Heil ist im einen wie im andern Fall durch Christum vermittelt. Und die so begründete Gemeinschaft mit Gott schwebt der neuen Kirche so gut wie der alten Gemeinde als Ziel alles Christenthums vor. Aber doch! Wie tiefgreifend ist die Veränderung! In allem, im Glauben, in der Lehre, in den kirchlichen Ordnungen ist sie zu spüren.

Eben dies Beispiel zeigt freilich nicht minder deutlich, wie unerläßlich und nothwendig diese Mitwirkung der Theologie in der Gestaltung der kirchlichen Dinge gewesen ist. Nichts wäre irriger als zu meinen, es habe sich dabei um willkürliche Eingriffe einer anmaßenden Weltweisheit gehandelt, oder auch nur um Opfer, welche die Kirche den gerade herrschenden Strömungen des geistigen Lebens hätte bringen müssen. Es handelte sich für Kirche und Christenthum schlechterdings um die Existenzfrage selbst. Mit dem Ausbleiben der erwarteten nahen Wiederkunft des Herrn mußten die Zukunftshoffnungen der alten Gemeinde allmählich verbleichen und in den Hintergrund treten. War nun aber doch Glaube und Lebensordnung hieran geknüpft und hierdurch bestimmt, so war es unerläßlich, daß der Grundgedanke des Christenthums, der nämlich vom Heil in Christo, eine andere Wendung erhielt, und im Zusammenhang damit neue Formen des Glaubens und Lebens zur Geltung kamen. Man kann ja dann fragen, ob die Art und Weise, wie es geschehn, den ursprünglichen Inhalt des Evangeliums unverkürzt gelassen hat. Aber einen Sinn hat das nur, sofern erwogen wird, ob die Lehrformen, welche damals entstanden sind, zum unveräußerlichen Wesen des Christenthums gehören oder nicht. Sieht man dagegen auf den geschichtlichen Zusammenhang der Dinge selbst, dann kann gar nicht zweifelhaft sein, daß eben das geschah, was geschehen mußte. Es handelte sich für das Christenthum darum, in der geistigen Welt der Antike festen Fuß zu fassen, sich in derselben einzubürgern. Und das konnte nur so geschehn, daß

die an und für sich unerläßlich gewordenen neuen Formen des Glaubens und Lebens aus diesem gegebenen Boden erzeugt wurden. So tiefgreifend daher der Einfluß gewesen, welchen die Theologie hier auf die Kirche ausgeübt hat, so war es doch alles andere als ein willkürlicher Eingriff. Sie hat vielmehr damit einfach der Selbstbehauptung des Christenthums und der Kirche im geistigen Leben jener Zeit gedient.

Indessen, das Verhältniß ist von jeher nicht ein einseitiges, sondern das einer wechselseitigen Beeinflussung gewesen. Die Kirche hat an ihrem Theil wieder die theologische Arbeit oft genug in bestimmte Bahnen gewiesen. Ich meine damit nicht das allgemeine, daß die Theologie an das Christenthum gebunden ist, während dieses wiederum über Glaube und Leben in der Kirche entscheidet. Das ist selbstverständlich und gilt von der Theologie nur im selben Sinn, wie von jeder Wissenschaft gilt, daß sie in der Sache, von der sie handelt, ihre Autorität hat. Was ich meine, ist, daß die kirchlichen Ordnungen, in welchen das Christenthum sich ausprägt, eine Rückwirkung auf die theologische Arbeit ausüben, vor allem aber, daß die Kirche nicht selten beschränkend in ihren Gang eingegriffen hat.

Schon jenes läßt sich öfter beobachten. Warum hat z. B. die Satisfaktionslehre Anselms keinen Eingang in die morgenländische Kirche gefunden, während sie im weiteren Verlauf für das abendländische Christenthum eine so große Bedeutung gewonnen hat und heute noch für viele im Mittelpunkt des theologischen Interesses steht? Man wird nicht darauf verweisen dürfen, daß der theologische Verkehr zwischen diesen beiden Hälften der Christenheit seit der Spaltung mehr und mehr aufgehört habe. Denn einmal trifft das doch nicht ganz zu, und sodann würde, wenn es ganz zuträfe, die Frage nur in der andern Fassung wiederkehren, warum es in der morgenländischen Kirche nicht hier wie wohl sonst zur parallel laufenden Ausbildung einer analogen Lehre gekommen ist. Die Antwort wird lauten müssen, daß die kirchliche Gestaltung des Christenthums im Abendland dazu geführt hat, das theologische Verständniß der göttlichen Heilsthat in Formen zu fassen, welche der Sphäre des Rechts entnommen sind. Denn

darin liegt eben eine unterscheidende Eigenthümlichkeit des abendländischen Christenthums, daß es in der römischen Kirche als ein Rechtsorganismus höherer Ordnung ausgebildet worden ist. Dadurch sind hier auch dem theologischen Denken die Bahnen gewiesen worden. Mithin ist das ein ganz hervorragendes Beispiel der Rückwirkung, welche die kirchliche Entwicklung auf die Theologie ausgeübt hat.

Wichtiger noch ist das andere, daß die Kirche von jeher der Theologie Schranken gezogen hat. Die Kirche ist die Gemeinde des Offenbarungsglaubens. Im Princip hat sie nie etwas anderes gewollt und nie etwas anderes wollen können als den Glauben ausbreiten und pflegen, welcher sich auf die göttliche Offenbarung stützt. Der theologischen Entwicklung ihrer Lehre gegenüber ist sie daher stets auch von einem gewissen Mißtrauen erfüllt gewesen. Bei dem gegebenen, bei der Ueberlieferung zu beharren ist ihre natürliche Tendenz, indem sie jedes Mal das gegebene als den reinen Offenbarungsglauben ansieht und jede Neuerung als Abweichung von demselben beurtheilt. Freilich, was sich dann an Ergebnissen der theologischen Arbeit in der Kirche durchsetzt, wird eben damit in den Kreis der heiligen und unantastbaren Offenbarungswahrheit einbezogen. Diese der Voraussetzung nach gleich bleibende Größe wächst in Wahrheit mit der Zeit; was die Vertreter dieser Tendenz in der Kirche im einen Jahrhundert als Neuerung bekämpft, haben ihre geistigen Nachkommen vielleicht schon im folgenden Jahrhundert als heilige apostolische Ueberlieferung vertheidigt. Aber die Tendenz ist dieselbe gleiche, oben erwähnte. Und in deren Bethätigung hat die Kirche je und je der theologischen Arbeit Schranken gezogen. Darin vor allem besteht der Einfluß, welchen sie ihrerseits auf die Theologie ausgeübt hat.

So ist also das Verhältniß das einer gegenseitigen Bedingtheit und wechselseitigen Beeinflussung. Auch in der Gegenwart ist es nicht anders und soll es nicht anders sein. Die Kirche beansprucht mit Recht, daß die Theologie ihr diene, und daß sie ihren Charakter als kirchliche Wissenschaft nicht aus den Augen verliere. Auch hat gerade Schleiermacher, von welchem in der neueren Theologie die besten und wirksamsten Impulse ausgegangen sind,

diese Beziehung aller theologischen Arbeit auf die Kirche in der nachdrücklichsten Weise hervorgehoben. Die Theologie darf wiederum an ihrem Theil behaupten, daß ihre Dienste der Kirche heute so nöthig sind wie je: aus ihrer kirchlichen Pflicht erwächst ihr ihr gutes kirchliches Recht, mögen nun diejenigen, welche vor allem die Kirche zu vertreten meinen, es anerkennen oder nicht.

Theologie und Kirche sind auf einander angewiesen. Daß Einklang zwischen beiden herrsche, jene ihre Arbeit im vollen Bewußtsein ihrer kirchlichen Verpflichtung thue, und diese auf solchen Dienst rechnend ihn freudig verwerthe, das ist das Ideal. Wie überall so läßt auch hier die Verwirklichung des Ideals viel zu wünschen übrig. An Stelle des Einklangs finden wir oft genug gegenseitige Reibungen und Konflikte. Theologie und Kirche hängen zu eng zusammen und sind zu sehr auf einander angewiesen, um gleichgültig neben einander bestehn und sich entwickeln zu können. Die Wortführer der Kirche und die Vertreter der Theologie gehen entweder Hand in Hand, oder sie stehen wider einander. Man kann nicht wirklich Theolog sein, ohne sich eine Anschauung davon zu bilden, was der Kirche frommt, und in welchem Sinn sich die kirchlichen Dinge entwickeln sollten. Man kann aber ebenso wenig an der Kirche arbeiten und sich in ihr bethätigen, ohne überall auf die Theologie zu stoßen und bestimmte Forderungen an sie zu richten. Daher wird der fehlende Einklang ohne weiteres zum Gegensatz, ein drittes giebt es nicht. Während der einzelnen Perioden aber pflegt das eine oder das andere zu überwiegen und der betreffenden Zeit das Gepräge zu geben. Denn nur von einem Ueberwiegen des einen oder andern wird zu reden sein. Die Stellung, welche die einzelnen Bearbeiter der Theologie zu den Tendenzen einnehmen, die das kirchliche Leben der Zeit beherrschen, ist nicht die gleiche. Ebenso stehen die einzelnen Kirchengebiete sich nicht gleich, was das in ihnen eingenommene Verhältniß zur Theologie betrifft. Beides, Gegensatz und Einklang kann also zur selben Zeit in verschiedener Weise neben einander

hergehn. Ja, das wird die Regel sein. Nur von einem Ueberwiegen des einen oder des andern wird daher zu gegebener Zeit die Rede sein können.

Was uns hier interessirt, ist das Verhältniß von Theologie und Kirche in der Gegenwart. Aber nicht um zu entscheiden, ob heute der Gegensatz oder der Einklang das Uebergewicht hat. Darüber läßt sich nur urtheilen, wenn größere abgeschlossene Perioden in der Geschichte als eigenartige ganze heraustreten. Ein Urtheil über die Gegenwart müßte sehr subjektiv ausfallen und hätte gar keinen Werth. Auch genügt es zu sagen, daß heute in weiten Kreisen die Meinung herrscht, es bestehe eine Spannung, wo nicht ein Conflikt zwischen Kirche und Theologie. Diese Meinung findet ihren Ausdruck in der immer wiederkehrenden Forderung, es möge „der Kirche" (d. h. den Majoritätsparteien der Synoden) eine Mitwirkung bei Besetzung der theologischen Lehrstühle eingeräumt werden. Auf Pastoralkonferenzen wird häufig über die Theologie der Gegenwart zu Gericht gesessen, und dekretirt, wer „gläubig" oder „kirchlich" sei und wer nicht. Des Klagens über die verderblichen Richtungen der Theologie ist in der „kirchlichen" Presse kein Ende. Kurz, in weiten Kreisen ist das Bewußtsein einer solchen Spannung verbreitet. Wir fragen, woher es stammt, und worin es begründet ist.

Da kommt aber allererst in Betracht, daß es die Gegenbewegung gegen die Aufklärung und den Rationalismus ist, aus welcher die Tendenzen stammen, die das kirchliche Leben der Gegenwart beherrschen. Diese Bewegung selbst wird wohl allseitig als eine segensreiche Wendung in der Geschichte des Christenthums und der Kirche anerkannt. Ihre Urheber und die, welche sie ergriff, hatten die Ueberzeugung und durften die Ueberzeugung haben, daß ihnen im Vergleich mit dem überaus verkürzten Christenthum der rationalistischen Periode eine vollere Erkenntniß der göttlichen Wahrheit wieder geschenkt sei. Und sie besaßen sie als eignen Erwerb, den sie im Kampf mit den widerstrebenden Mächten des 18ten Jahrhunderts sich neu errungen hatten. Als auf den Frühling eines neu erwachenden Glaubenslebens haben wohl die späteren auf jene Zeit zurückgeschaut.

Nun liegt es aber an und für sich schon in der Natur einer solchen Bewegung, daß sie die Ideale einer früheren Zeit erneuert; was dazwischen liegt, wird als Entfremdung und Abfall beurtheilt, der alte Glaube und die alten Ordnungen werden der Wahrheit selbst gleich geachtet, ihre Wiederherstellung wird erstrebt. So ist es auch hier gegangen. Und zwar hat hier auch der allgemeine geistige Zusammenhang, in welchem jene Erneuerung des Glaubens erfolgt ist, im selben Sinn gewirkt. Dieser Zusammenhang muß aber beachtet werden. Die freudige Anerkennung der göttlichen Führung, die sich darin gezeigt hat, überhebt nicht der Pflicht, ein Verständniß der geschichtlichen Entwicklung zu suchen. Achten wir aber darauf, so ergiebt sich, daß die Erneuerung des Glaubens von einer großen Welle in der allgemeinen Bewegung des geistigen Lebens getragen gewesen ist. Und zwar wirkte in dieser das Streben, neben den Bedürfnissen des Verstandes denen des Gemüths ihr Recht zu verschaffen, und nicht minder das andere, die Bedeutung der Geschichte zu würdigen, aus ihr zu lernen und ihren Gestaltungen eine bleibende Wahrheit abzugewinnen. Denn dies beides charakterisirt doch mit einander die Romantik — das Wort im guten Sinn genommen —, und eben die Romantik hat den allgemeinen Zusammenhang abgegeben, in welchem die Erneuerung des Glaubens zu stande kam. Wenn auch in dieser die Tendenz sich regt, auf den Glauben der Väter zurückzugreifen und die Glaubensformen der Vergangenheit zu erneuern, so entspricht das nur dem allgemeinen Charakter der Romantik. Kein Wunder also, daß es dazu gekommen ist.

Es ist aber vor allem die Erneuerung der kirchlichen Dogmatik der Vergangenheit, die wir dabei im Auge haben. Nicht die neue Belebung des kirchlichen Sinns und das Wiedererwachen des Glaubens halten wir für ein Produkt der Romantik. Wir denken so hoch davon wie einer und sagen: das war Gottes Fügung und Führung. Ebenso verkennen wir nicht, daß auf den geschichtlichen Zusammenhang gesehn noch andere Faktoren mitgewirkt haben. Aber die Wiederherstellung der alten Dogmatik ist vor allem auch eine Folge jenes allgemeineren Charakters der ganzen geistigen Bewegung gewesen. Gerade in diesem Punkt ist der Zusammenhang

deutlich erkennbar. Namentlich die Philosophie Schellings und Hegels hat die Mittel dazu geboten. Auch die Nachwirkungen Schleiermachers sind hiergegen zurückgetreten und haben sich zum Theil in der Strömung verloren, welche von jenen ausging, und welche der Wiederherstellung des alten Dogmas zu gute kam.

Und nun hat, was das kirchliche Leben der Gegenwart erfüllt und bestimmt, seine hauptsächlichen Wurzeln in dieser Gegenbewegung gegen die Aufklärung und den Rationalismus. Aber welch' ein Unterschied zwischen damals und jetzt! Rein äußerlich schon ist der Unterschied groß. Was damals eine neue Theologie war, die gegen die Herrschaft des Rationalismus in der Kirche kämpfte, ist jetzt selber zu Besitz und Würden gekommen, ist „Kirche" geworden. Namentlich aber ist die innere Stellung der betheiligten mit dem Wechsel der Generationen und Zeiten unvermeidlich eine andere geworden. Mehr und mehr werden diejenigen aus unserer Mitte abgerufen, für deren eigne theologische Entwicklung noch der Gegensatz gegen den Rationalismus maßgebend gewesen ist. Die neue Generation hat einen Besitz angetreten, den sie nicht erst zu erwerben braucht. Daß das eine Gefahr einschließt, kann nicht bezweifelt werden. Aber ich will zunächst nur die Thatsache selbst hervorheben, daß ein solcher Wechsel eingetreten ist. Mehr und mehr sind die Vertreter der herrschenden kirchlichen Tendenzen solche, welche nicht einen selbst innerlich erkämpften sondern einen übernommenen Wahrheitsbesitz vertreten. Und die Formulirung, welche die christliche Wahrheit in der überlieferten Dogmatik gefunden hat, eignet sich ganz gut dazu, in dieser Weise vertreten zu werden. Sind es doch lauter objektive Sätze, von welchen die wenigsten daran erinnern, daß sie erwerben muß, wer sie besitzen will.

Aber noch in einem andern Punkt hat eine große Veränderung in der inneren Stellung zur Sache stattgefunden. Diejenigen, welche gegen Aufklärung und Rationalismus in der Kirche kämpften, haben den Kampf in dem Bewußtsein geführt, ihrem Gegner geistig überlegen zu sein und mit den aufstrebenden geistigen Mächten ihrer Zeit im Bund zu stehn. Darin äußerte sich der eben besprochene allgemeine Zusammenhang ihrer Bestrebungen.

Aber das hat nun nicht gedauert. Von einem durchschlagenden Einfluß, wie ihn damals der philosophische Idealismus auf das geistige Leben ausübte, ist heute gerade gar nichts mehr vorhanden. Das Uebergewicht der Naturwissenschaften und historischen Detailforschungen läßt Philosophie und Theologie überhaupt nur schwer aufkommen. Vollends die scholastischen Lehrformen der alten Dogmatik haben keine Anknüpfungspunkte im geistigen Leben der Zeit. Mögen sie noch so scharfsinnig vertheidigt und noch so geistvoll vertreten werden, so kann es doch nicht im Bewußtsein des Einklangs mit den geistigen Mächten der Gegenwart geschehn. Viel eher wird ein Bewußtsein des Gegensatzes gegen sie sich unwillkürlich geltend machen. Das ist niemandes Schuld oder Fehler. Es ist einfach der Wechsel der Zeiten, der diese Veränderung mit sich gebracht.

Hat nun so in doppelter Beziehung der ursprüngliche Impuls nachgelassen, so ist es erklärlich, daß die herrschenden kirchlichen Tendenzen heute etwas innerlich Anderes geworden sind als in der Zeit der Glaubenserneuerung. In demselben Maaße, als jenes eintrat, hat eine Steigerung des autoritären Princips stattgefunden, und wird die Ueberlieferung als solche stärker betont. Niemand wird verkennen, daß auch das mit redlichem Eifer und in guter Meinung geschehn kann. Ebenso gewiß ist freilich, daß sich hieraus Glaubensträgheit, geistige Bequemlichkeit und hartnäckige Verschlossenheit gegen die Zeichen der Zeit entwickeln kann. Und dergleichen ist unter uns weit genug verbreitet. Am bedenklichsten tritt es in der sich kirchlich nennenden Presse hervor, welche die schlechten Gewohnheiten der politischen Parteipresse auf das kirchliche Gebiet überträgt.

Die Theologie ist inzwischen ihren eignen Weg gegangen. Sie hat sich in vielen ihrer Vertreter den theologischen Bestrebungen entfremdet, welche aus der Glaubenserneuerung entsprungen sind, und deren Grundgedanke die Wiederherstellung der alten Dogmatik war. Das aber, was es vielen Theologen der Gegenwart, obwohl ihr ganzes Herz dem Evangelium und der Kirche des Evangeliums gehört, unmöglich gemacht hat, bei jenen Tendenzen zu verharren, ist kurz und gut die geschichtliche Erkenntniß der heiligen Schrift und des Dogmas. Natürlich, die

Vertreter der Restaurationstheologie wollen es nicht Wort haben, daß es dies ist, was zu Grunde liegt. Sie selbst nehmen ja auch an dieser geschichtlichen Erkenntniß Theil, der sich heute kein Theolog ganz entziehen kann. Und sie wissen doch beides mit einander auszugleichen. Also muß der Grund jener Entfremdung in etwas anderem liegen, etwa darin, daß das Maaß inneren Lebens und christlicher Erkenntniß auf traurige Weise abgenommen hat, oder darin, daß vorübergehende philosophische Strömungen verwirrend einwirken. Aber richtig ist das nicht.

In Wahrheit ist das eben genannte die entscheidende Instanz. Das darf ich aus eigenster Erfahrung bezeugen, und nicht wenige werden mir darin zustimmen: vor allem die geschichtliche Erkenntniß hat es uns zur inneren Unmöglichkeit gemacht, in der Bahn der Restaurationstheologie zu bleiben. Denn diese Erkenntniß verträgt sich nicht mit der alten Dogmatik. Das erfährt jeder, der Ernst mit ihr macht und einfach die Dinge nimmt, wie sie liegen.

So steht beides vielfach wider einander, was im kirchlichen Leben und was in der Theologie der Gegenwart lebendig ist. Zwar hat die Theologie mancherorts auch wirklichen Spielraum im kirchlichen Leben. Umgekehrt giebt es auch theologische Bestrebungen, welche im Sinn der kirchlichen Tendenzen geschehen. Aber das kümmert uns hier nicht. Wir haben es hier mit dem Conflikt zu thun, mit der Meinung, daß eine Spannung zwischen Theologie und Kirche zur Signatur unserer Zeit gehöre. Die Gründe dieser Spannung sollten ermittelt werden. Sie liegen darin, daß die kirchliche Erneuerung auch in der Gegenwart noch die theologischen Formen festhält, in denen sie ursprünglich entstanden ist, Formen, welche Schrift und Dogma betreffend auf irrigen Voraussetzungen beruhen, daß sich aber dagegen in der Theologie die genauere geschichtliche Erkenntniß aufarbeitet, welche nicht verfehlt, der gesammten theologischen Arbeit andere Bahnen anzuweisen.

Empfindlich genug kann diese Spannung sich fühlbar machen. Hat es doch bisweilen den Anschein, als ob das gegenseitige Verständniß verloren zu gehen drohte. Was dem Theologen als kirchliche Pflicht erscheint, nämlich an einem besseren Verständniß

der Schrift und Reformation mitzuarbeiten und die entsprechenden Folgerungen daraus zu ziehn, das wird vielfach von Geistlichen und Laien in der Kirche als Umsturz beurtheilt, als subjektive Neuerungssucht, die schlechthin verwerflich sei. Umgekehrt vermag der Theologe oft genug kaum die Maaßstäbe und Voraussetzungen derer zu verstehn, die so urtheilen, weil ihm überall in denselben die geschichtlichen Irrthümer entgegentreten, auf welchen sie beruhn.

Kirche und Theologie gehören zusammen. Was sie zu einer gegebenen Zeit trennt, oder doch in eine theilweise gegenseitige Spannung versetzt, kann immer nur eine vorübergehende Verwicklung der geschichtlichen Verhältnisse sein. Was sie mit einander verbindet, ist die Sache, deren Vertretung und Durchführung es in beiden gilt. Diese Sache ist das Christenthum, ist der Glaube. Aus dieser Einheit der Sache heraus, durch die Besinnung auf sie müssen und können die momentanen Irrungen immer wieder überwunden werden. Auch in der Gegenwart ist es nicht anders. Es fragt sich, was hierzu führt und hierfür erforderlich ist.

An und für sich ist ein doppeltes möglich. Entweder die Theologie muß umkehren, indem sie sich wieder auf ihre kirchliche Aufgabe, die Vertretung des Glaubens, besinnt. Oder die Kirche muß sich fügen, muß sich von den neuen Impulsen des Glaubens ergreifen und beleben lassen, welche ein Fortschritt der theologischen Erkenntniß ihr zugeführt. Wer das a limine abweisen möchte, der bedenke, daß eben dies sich in der Zeit der Glaubenserneuerung zugetragen hat, daß es nicht zuletzt die Theologie gewesen ist, durch welche die rationalistische Kirche allmählich in andere Bahnen geleitet ward. Was aber zu geschehen hat, ob dieses oder jenes, kann nur darnach bemessen werden, welche von beiden, ob Theologie oder Kirche, das allein entscheidende Interesse des christlichen, des evangelischen Glaubens vertritt.

Die Theologie steht auch anderen Einflüssen als denen des Glaubens und der Kirche offen. Daher liegt der Verdacht immer nahe, daß sie solchen Einflüssen folge, wo und wenn sie sich mit den herrschenden kirchlichen Tendenzen nicht in Einklang befindet.

Von den Vertretern dieser Tendenzen wird es auch in der Gegenwart so angesehen und darauf hin die Umkehr von der Theologie verlangt.

Aber was wären denn das für fremde Mächte, denen sie in der Gegenwart dienstbar geworden? Ist es irgend eine philosophische Strömung des Tages, der sie folgt, und die sie das Christenthum zu verkürzen und den Glauben umzudeuten veranlaßt? Ja, im Zusammenhang mit der Glaubenserneuerung hat sich eben aus den philosophischen Systemen, die ihr dienten, eine theologische Richtung erhoben, die etwas derartiges mit sich brachte. Eine Verschiebung des christlichen Gottesglaubens im pantheistischen Sinn und die Verkennung der geschichtlichen Gottesoffenbarung, ihres einzigartigen und übernatürlichen Charakters waren die Merkmale dieser Umdeutung. Hier und da wirkt dergleichen auch in der Gegenwart noch nach. Im großen und ganzen liegt es jedoch hinter uns. Innerhalb der Theologie kommt es mehr und mehr zur allgemeinen Anerkennung, daß das Christenthum mit dem Glauben an den persönlichen Gott steht und fällt, nicht minder auch, daß es in der lebendigen Beziehung auf die geschichtliche Gottesoffenbarung die unentbehrlichen Wurzeln seiner Kraft besitzt. Sieht man aber denn hiervon ab, wie man es darf, so giebt es nirgends in der Gegenwart eine philosophische Strömung, die übergreifenden Einfluß ausübte, so daß unter deren Einwirkung die Theologie versucht sein könnte, fremde Ideen in den Glauben einzuführen. Geht doch fast ein jeder seinen eigenen Weg, und sind wir doch von einer Einigung in bestimmten philosophischen Grundgedanken weiter entfernt denn je. Solche, die in philosophischen Fragen durchaus nicht übereinstimmen, treffen im theologischen Grundgedanken doch sehr nah zusammen — ein deutlicher Beweis, daß dieser Gedanke seine Wurzeln nicht in einem philosophischen System hat. Man wird sagen müssen: es ist freilich von der Theologie unbedingt zu fordern, daß sie das Christenthum unverkürzt erhalte und über der Reinheit des Glaubens wache. Aber daß sie in dieser Beziehung gegenwärtig auf falschem Wege sei, und im Namen der Kirche, um den Conflikt beizulegen, Umkehr von ihr gefordert werden müsse, das trifft in keiner Weise zu.

Es sind andere Elemente des modernen geistigen Lebens, mit deren Einwirkung auf die Theologie die Spannung zwischen ihr und den herrschenden kirchlichen Tendenzen zusammenhängt. Berührt ward das schon. Die strengere geschichtliche Forschung der neuen Zeit hat ihren Einfluß auch auf die Theologie ausgeübt. Die Folge dessen ist eine genauere, eine bessere Erkenntniß von Schrift und Dogma als die, welche eine frühere Zeit besaß, auf welcher auch die alte Dogmatik beruht. Von lange her hat sich dieser Umschwung vollzogen, und er vollzieht sich immer mehr. Durch die Macht der Wahrheit setzt er sich unwiderstehlich durch. In irgend einem Maaß nehmen alle wissenschaftlichen Theologen der Gegenwart welcher Richtung immer daran Theil. Der Unterschied besteht nicht darin, daß die einen es thun und die andern nicht. Er liegt nur darin, daß die einen trotzdem die Grundzüge des alten Geschichtsbildes festhalten wollen, weil sie es um der Dogmatik willen nicht entbehren zu können meinen, während die andern dafür halten, daß auch für die Dogmatik nur Gewinn von diesem Fortschritt zu erwarten sei. Jene halten daher jeden Schritt auf dem Weg der besseren geschichtlichen Erkenntniß für ein Zugeständniß, das sie nur nothgedrungen machen und nach Möglichkeit einschränken. Diese dagegen wissen nicht anders, als daß jeder Gewinn an Erkenntniß der Wahrheit freudig begrüßt werden muß, doppelt auf diesem wichtigsten Gebiet von allen, und daß kein dogmatisches Vorurtheil daran hindern darf, diesen Gewinn allseitig zu verwerthen. Und die letzteren sind es dann, deren Theologie mit der alten Dogmatik und deßhalb mit den herrschenden kirchlichen Tendenzen in Widerspruch geräth.

Der Umstand freilich, daß es sich so um die geschichtliche Erkenntniß, um die Erkenntniß von Schrift und Dogma handelt, mildert den Streit zunächst nicht. Es ist auch begreiflich, daß künstliche Vermittlungen gesucht werden, und romantische Verkleisterungen der Risse und Sprünge hoch im Preise stehn. Aber, wird jemand sagen dürfen, daß die Theologie umkehren müsse auf diesem Wege? daß das im Namen der Kirche zu fordern sei? Wird nicht jeder im Princip zugeben müssen, daß es hier keine Wahl

giebt? daß man die Wahrheit suchen muß um jeden Preis, und daß jeder Gewinn an Erkenntniß der Wahrheit auf diesem Gebiet ein Gewinn gerade auch für die Kirche ist? Nur eine Forderung wüßte ich zu nennen, die hier mit Recht erhoben wird. Die nämlich, daß nicht innere Entfremdung von der Sache, vom Christenthum und Glauben, mit Objektivität der Forschung verwechselt oder gar für Bedingung derselben erachtet werde. Aber das ist dann nicht eine Forderung, welche gegen die Wissenschaft verstößt, vielmehr ist es etwas, was überall auch in deren Namen gefordert werden muß, daß nämlich, wer irgend ein Gebiet des geistigen Lebens in der Geschichte verfolgen und erforschen will, selbst innerlich an ihm betheiligt sei. Sonst fehlt es dem Forscher an den richtigen Maaßstäben der Beurtheilung. So auch hier. Innere Betheiligung am Christenthum, am Glauben ist Bedingung der richtigen und sachgemäßen Forschung. Abgesehen davon giebt es keine Grenzen und Schranken. Nur sachliche Gründe dürfen gelten, und nur mit guten sachlichen Gegengründen lassen sich diese bekämpfen.

Mithin: an eine Umkehr der Theologie ist nicht zu denken. Sie wird den Weg der Wahrheit, den sie betreten, zu Ende gehn müssen trotz des Anstoßes, den sie dadurch bei den Vertretern der herrschenden kirchlichen Tendenzen erregt. Eine Umkehr ist innerlich unmöglich. Und auf den inneren prinzipiellen Zusammenhang gesehn, wäre eine Umkehr der Kirche selbst nicht förderlich sondern hinderlich. Es geht hier wie auch sonst wohl. Eben dasselbe, was den Conflikt vorerst zuspitzt und verschärft, daß es sich nämlich um das Gebiet der Geschichte, um das Verständniß von Schrift und Dogma und nicht etwa um apologetische Außenwerke handelt, eben dasselbe öffnet den Ausweg. Er kann nur darin liegen und wird einst allgemein darin gefunden werden, daß das kirchliche Leben durch die bessere Erkenntniß der Theologie befruchtet und mit neuen Kräften der Wahrheit aus Gottes Wort erfüllt wird.

Oder bedürfte die Kirche dessen nicht? Daß allmählich neue Generationen auf den Platz treten, welche am Kampf der Väter gegen den Rationalismus nicht Theil genommen haben, daß diese den erneuerten Glauben nicht alle als eigenen innern Erwerb

besitzen, daß bei ihnen sich die Neigung zum satten Besitz und zur Betonung der autoritativen Ueberlieferung entwickelt, davon war schon die Rede. Es wird aber nicht genügen, die Gründe dessen in dem Wechsel der Generationen zu suchen. Die Gründe liegen tiefer. Sie liegen in der Sache. Unter der Belastung mit der gesammten dogmatischen Ueberlieferung der Vergangenheit droht der evangelische Glaube zu ersticken. Er wird eben wieder in die Anerkennung einer bestimmt abgegrenzten Summe von autoritativ überlieferten Lehrformeln gesetzt. Ich lasse dabei ganz außer Betracht, inwiefern dem auch innerlich eine Entfremdung von reformatorischem Glauben und eine Annäherung an andere geschichtliche Formen christlicher Frömmigkeit zu Grunde liegt. Ich bekenne mich zu dem Grundsatz, daß trotz der innern Zusammengehörigkeit von Glaube und Lehrbildung doch im einzelnen stets Verschiebungen möglich sind, und daß es wohlgethan ist, auch dem Evangelium entspricht, persönliche Beurtheilung anderer aus der sachlichen Diskussion fernzuhalten. Aber das muß gesagt werden, daß unter uns eine Urtheilsweise um sich greift, welche das Verständniß des Glaubens im evangelischen Sinn gar sehr vermissen läßt. An die heilige Schrift als Gottes Wort glauben heißt doch von der Macht der Wahrheit in ihr ergriffen werden und sich ihr deßhalb unterwerfen, aber es heißt nicht, eine bestimmte Meinung über ihre Entstehung vertreten und gegen die „negative" Kritik eifern. An Christum glauben heißt doch in ihm Gottes gewiß werden, seine Wohlthaten erkennen und aus ihnen leben, aber es heißt nicht, bestimmte Lehrsätze über das Verhältniß der beiden Naturen in ihm für richtig erklären, welche ihre Bedeutung für die evangelische Frömmigkeit nun einmal verloren haben. Um jenen Glauben ist es eine hohe Sache, niemand gewinnt ihn, der sich nicht bekehrt zu dem lebendigen Gott. Den Glauben im letzteren Sinn dagegen annehmen und bekennen, das stellt keine Forderungen an den inwendigen Menschen und ist mit innerer Trägheit wohl vereinbar. Daß aber der Glaube von vielen im letzteren Sinn genommen wird und es mehr und mehr unter den Anhängern der herrschenden kirchlichen Tendenzen für selbstverständlich zu gelten scheint, das sei der Glaube, auf den es ankomme,

das ist wahrhaft erschreckend. Und zwar wohlverstanden: erschreckend nicht für den Theologen, der den überlieferten Lehrsätzen nicht zuzustimmen vermag, sondern erschreckend für den evangelischen Christen, der in solchen Aeußerungen das Verständniß für den Glauben in Luthers Sinn zu Grunde gehen sieht. Fragen wir aber nach dem Grund dieser betrübenden Thatsache, so können wir uns der Einsicht nicht entziehen, daß es eben jene Belastung mit der dogmatischen Ueberlieferung ist, welche in diesem Sinne wirkt und wirken muß.

Hat es jedoch mit den herrschenden kirchlichen Tendenzen eine solche Bewandtniß, dann giebt es auch gerade gar nichts, was sie im Namen der Kirche und um des Christenthums willen zu pflegen veranlassen kann. Denn auf dem Boden der evangelischen Kirche entscheidet nicht, was sich zu einer gegebenen Zeit für „kirchlich" giebt, oder was einen möglichst großen Stoff aus der kirchlichen Ueberlieferung sich irgendwie zu assimilieren weiß. Hier entscheidet über das, was kirchlich ist und was die Kirche wirklich fördert, der Glaube, und nur der Glaube, eben der Glaube, der sich auf das Wort Gottes stützt, wie es nach seinem eigenen Sinn verstanden werden muß, und welcher der Absicht der Reformation entspricht. Und der entscheidet gegen jene herrschenden kirchlichen Tendenzen. Daß aber auch der Erfolg in den Gemeinden nicht für diese ins Gewicht fällt, daß es mit der Belebung und Kräftigung der Gemeinden trotz des redlichen Eifers, der vielerorten entfaltet wird, aufs traurigste bestellt ist, das berühre ich nur nebenher. Denn der Erfolg oder Mißerfolg entscheidet niemals über die Wahrheit. Auch ist diese Verkümmerung des kirchlichen Lebens das Produkt einer langen Entwicklung und darf nicht aus dem Versäumniß einer Generation erklärt werden. Unerwähnt bleiben darf es nicht, weil gesagt werden muß, daß hier nichts gegeben ist, was als ein Beweis des Geistes und der Kraft für jene Tendenzen geltend gemacht werden könnte.

Blicken wir aber wieder auf die Theologie und fragen, ob das, was in ihr lebendig ist, sich gegen den Glauben kehrt (als worauf alles ankommt), so ist zu sagen, daß das Gegentheil zutrifft. Die geschichtliche Erkenntniß der heiligen Schrift bedeutet die

Befreiung von den scholastischen Lehrformen der Vergangenheit. Sie macht es geradezu unmöglich zu meinen, wie Luther noch gemeint hat, daß die alten Lehrsätze schon in der Schrift enthalten und mit der Offenbarung identisch seien. Sie zwingt einen jeden, für den es bei dem Grundsatz der Reformation von der allein entscheidenden Autorität des Gottesworts sein Bewenden hat, sie zwingt ihn geradezu, die in Christo dem Glauben geschenkte seligmachende Wahrheit von jener Lehrform unabhängig zu machen und die ihr selbst entsprechende Lehrform zu suchen. Wiederum führt die geschichtliche Erkenntniß der kirchlichen Entwicklung dazu, das romantische Blendwerk bei Seite zu schieben und mit voller Kraft bei der Erkenntniß des Glaubens einzusetzen, welche die Reformation uns geschenkt hat. Die Reformation bezeichnet nicht einen Absatz bloß in einer langen continuirlichen Entwicklung, sondern einen relativ neuen Anfang, eine neue Stufe in der Verwirklichung des Christenthums in der Welt. In beidem zusammen, in der besseren Erkenntniß der Schrift und in der sachgemäßen Würdigung der Reformation, ist der evangelischen Theologie der Gegenwart ihre Aufgabe gegeben. Sie ist so klar und deutlich gegeben, daß man sie mit Händen greifen kann. Es handelt sich darum, die Lehrverbesserung der Reformation in allen Punkten durchzuführen, wie die Erkenntniß der Schrift, die wir gewonnen, uns dazu die Mittel in die Hand giebt. Die heilige Schrift und die Reformation sind aber zugleich für die evangelische Kirche die maaßgebenden Instanzen. Auf der Schrift beruht und in der Reformation Martin Luthers ist unserm Geschlecht aufgegangen der Glaube, der die Wahrheit alles Christenthums in der Welt ist. Indem die Theologie an der Lösung jener Aufgabe arbeitet, dient sie daher zugleich der Kirche im eminenten Sinn des Worts.

Aber freilich, es wird darauf ankommen, daß sie diese ihre Aufgabe so erfasse und bearbeite, wie es eben um der Kirche willen von ihr gefordert werden muß. Ihr Ziel ist nicht die gelehrte Detailforschung und ein besseres Wissen um die geschichtlichen Dinge. Ihr Ziel ist die Kirche, d. h. die Förderung der Kirche, als der Gemeinschaft und Trägerin des Glaubens. Das Bewußtsein hierum muß lebendiger und das damit gesteckte Ziel muß ent-

schlossener als bisher ins Auge gefaßt werden. Die Kirche hat ein Recht das zu verlangen, und die Theologie hat die Pflicht zu beweisen, daß sie die Kirche zu fördern und ihr zu dienen im Stande ist.

An dieser Aufgabe will auch unsere „Zeitschrift für Theologie und Kirche“ mitarbeiten. Der Theologie im Dienst der Kirche sollen ihre Blätter gewidmet sein. Die Theologen will sie an die Erfüllung ihrer kirchlichen Pflicht mahnen und sie dazu aufrufen. Denen, welche in der Kirche thätig sind, will sie einige Handreichung zu bieten versuchen, wie sie die Theologie zu leisten die Pflicht hat, und nur die Theologie sie zu leisten vermag.

Die Inspirationslehre der alten Dogmatiker wird heute in der Theologie ziemlich allgemein aufgegeben. Daß Stimmen laut werden, welche die Wiederherstellung dieser Lehre empfehlen, kommt zwar noch vor. Darin äußert sich der verhängnißvolle Einfluß, welchen die Erneuerung der alten Dogmatik in der Gegenwart ausübt. Dergleichen wird aber nicht aufkommen. Zu überwältigend ist der Eindruck von der Ungeschichtlichkeit und Unwahrheit jener Lehre, zu deutlich, wie wenig sie etwas eigenthümlich christliches ist, als daß sie wieder Jünger um sich sammeln sollte. Nun ist aber damit nicht gesagt, daß nicht etwas andres an ihre Stelle tritt. Jeder evangelische Theolog wird daran festhalten, daß von einer Erleuchtung der erwählten Zeugen durch den Geist Gottes zu reden sei. Und manche werden hierin den Stoff für eine anders geartete Lehre von der Inspiration suchen und zu finden wissen. Schon aus Vorliebe für den alten Namen wird das geschehn, ein solcher Name, einmal eingebürgert, übt von selbst eine Macht auf die Gemüther aus. Andere urtheilen anders und wünschen um der Klarheit der Lehre willen, daß man den alten Namen überhaupt aufgebe. Daß aber die Meinungen darüber auseinandergehn, verschlägt weiter Nichts. Denn was immer an die Stelle der alten Inspirationslehre gesetzt werden mag, so bleibt es dabei, daß dies neue einen ganz andern Platz im Zusammenhang einnimmt, als die alte Lehre that. Es handelt sich in dieser neuen Lehre auf

alle Fälle um eine Lehre unter andern, nicht um die Grundlehre des ganzen, um etwas, was im Zusammenhang des ganzen aus dem Glauben gefolgert wird, aber nicht selbst Medium der Auffassung und Verwerthung der Schrift ist. Daß die alte Lehre verworfen wird, bedeutet daher unter allen Umständen, daß wir der heiligen Schrift theologisch ganz anders gegenüberstehen, als die alten thaten.

Wir stehn ihr gegenüber mit dem Glauben des evangelischen Christen, sie ist und bleibt unserem Glauben Gottes Wort. Aber das schließt nicht aus sondern ein, daß wir allererst mit freiem Auge sehen wollen, was die wirkliche heilige Schrift wirklich ist und wirklich enthält. Je überzeugter wir sind, daß ihr Inhalt den höchsten Werth und die größte Bedeutung für den Glauben besitzt, desto bestimmter werden wir es als theologische Pflicht erkennen, diesen Inhalt zu ermitteln, um ihn dann im Sinn des Glaubens verstehen zu lernen. Was aber so das freie Auge sieht, ist ein ganz andres Bild als das herkömmliche. Und wir können uns unmöglich auf ein doppeltes Bild einrichten, mit geschichtlichem Auge das eine sehn, dann aber, wenn es sich um die Verwerthung in der Dogmatik oder in der Praxis handelt, zum alten herkömmlichen Bild zurückkehren. Es ist vielmehr das dringende Bedürfniß, daß wir das wirkliche mit dem Auge des Glaubens sehn lernen, und die dringende Aufgabe, zu zeigen, daß das für den Glauben nicht Verlust sondern Gewinn bedeutet.

Diese Aufgabe ist aber sowohl was das alte als was das neue Testament betrifft gestellt.

Wer unbefangen sehen gelernt, was das alte Testament als geschichtliche Urkunde uns zeigt, und nun in diesem ein ganzes zu sehn sich bemüht, der kann nicht bei den Patriarchen einsetzen, geschweige denn bei den Protoplasten — Moses tritt ihm entgegen als der große Prophet und Gesetzgeber, der Israel als das Volk der Offenbarungsreligion ins Leben gerufen, und die späteren Propheten als die Fortsetzer dessen, was Moses geschaffen hat. Es drängt sich ihm auf, daß das Exil der eigentliche Wendepunkt in der Geschichte Israels und der ihm geschenkten Offenbarung gewesen ist, das Exil, in welchem das Volk zu Grunde ging, und

die Gemeinde des Judenthums entstand. Er kommt nicht darum herum, daß auch die letzten Jahrhunderte vor der Erscheinung Christi eine bedeutsame Periode der Offenbarung bilden, ohne deren Würdigung das neue Testament nicht verstanden werden kann. In vielen Einzelheiten ist dies geschichtliche Bild noch unsicher und wird es vielleicht immer unsicher bleiben. Aber die großen Grundzüge der Entwicklung, welche für das Verständniß der Offenbarung von Bedeutung sind, ja an denen uns allererst das Verständniß der Offenbarung als einer geschichtlichen Entwicklung aufgeht, treten deutlich genug hervor. Die Kirche kann nicht auf die Dauer dabei bleiben, im Widerspruch mit der geschichtlichen Wahrheit der Gemeinde ein Bild vorzuhalten, welches selbst erst als ein Produkt der späteren religiösen Reflexion entstanden ist. Besteht doch auch kein Zweifel darüber, daß die wirklichen Gottesthaten in der Geschichte dem Glauben unendlich mehr bieten und ungleich erbaulicher sind als das Erzeugniß der mannichfaltig bedingten, nachträglichen Deutung.

Die Männer des neuen Testaments sind nicht die Dogmatiker und Religionsphilosophen, die man später aus ihnen gemacht hat, und als welche sie heute noch vielfach gelten. Es handelt sich auch im neuen Testament um einen lebensvollen Organismus geschichtlicher Gottesoffenbarung. Nicht Theorien sondern Thatsachen, aber wirkliche geschichtliche und nicht dogmatisch construirte Thatsachen bilden den Inhalt der neutestamentlichen Verkündigung. Daß durch Christus das Reich Gottes erschienen ist, Vergebung der Sünden und neues Leben aus Gott, daß Christus in Bälde wieder erscheinen wird, um das Reich der Vollendung aufzurichten, daß inzwischen die christliche Gemeinde die Kräfte der zukünftigen Welt in sich birgt und eben deßhalb der Ort jener Heilsgüter ist, das ist die Summe dieser Verkündigung. Auch was sich an theologischen Theorien daran anschließt, wird nur von dem hiermit gegebenen Mittelpunkt aus richtig verstanden. Es muß aufhören, daß diese sekundären Gedankenreihen als das wesentliche und wichtige angesehen, daß die neutestamentlichen Texte dafür gehalten werden, unseren dogmatischen Erörterungen gleichartig zu sein, und daß ihnen Antworten auf Fragen abgequält werden, die ihren Urhebern völlig

fern gelegen haben. Auch hier ist es für die kirchliche Praxis, besonders für die Verkündigung des Worts, ein unendlicher Gewinn, wenn die dogmatischen Fesseln des Schriftgebrauchs abgeworfen werden, wenn statt dessen der lebensvolle und Leben zeugende Inhalt des neuen Testamentes selbst der Gemeinde dargeboten wird.

Daß ein solcher Wandel in der Betrachtung und Verwerthung der heiligen Schrift eintritt, ist die nothwendige Folge dessen, daß die alte Inspirationslehre verworfen wird. Denn wir sind nun schlechterdings daran gewiesen, uns an den geschichtlichen Inhalt der Schrift zu halten. Was dazwischen treten und die Schriftauslegung in bestimmte Bahnen zwingen will, muß als Willkür zurückgewiesen werden. Aber freilich, es ist ein dringendes Bedürfniß, diese geschichtliche Erkenntniß der Schrift gegenüber den Nachwirkungen der alten Methode zu vertreten und ihre kirchliche Bedeutung, ihre Bedeutung für den Glauben verständlich zu machen. Hieran mitzuarbeiten ist eine der Aufgaben, welche unsere Zeitschrift sich stellt. Detailuntersuchungen und fachwissenschaftliche Erörterungen im strengen Sinn bleiben ausgeschlossen. Eine neue Sammelstätte für Arbeiten dieser Art zu schaffen dürfte auch kaum ein Bedürfniß sein. Jedenfalls ist es hier nicht darauf abgesehn. Um die theologische Arbeit im Dienst der Kirche ist es uns zu thun.

Auch was die geschichtliche Entwicklung innerhalb der Kirche betrifft, darf von einem allgemein zugestandenen ausgegangen werden. Von der Einsicht nämlich, daß die wichtigsten Sätze der kirchlichen Lehre nicht so wie sie lauten aus der heiligen Schrift entnommen, sondern das Produkt der kirchlichen Lehrbildung sind. Und das ist nicht minder eine tief greifende Neuerung als die Verwerfung der Inspirationslehre. Eigentlich wird doch in und bei der Entwicklung des Dogmas immer vorausgesetzt, daß es nichts neues, sondern in der Schrift schon vorhanden sei und nur gegen häretische Verleugnung und Neuerung geschützt werde. Das Princip der Kirche als der Gemeinde des Offenbarungsglaubens läßt eine andere Fassung eigentlich auch gar nicht zu. Vollends haben die protestantischen Lehrer das Dogma unter dieser Voraussetzung aufrechterhalten und die Begründung desselben aus der heiligen Schrift geschöpft. Aber diese Meinung ist heute der geschichtlichen Einsicht

und Erkenntniß gewichen, die eben erwähnt ward. Und *jeder ohne Ausnahme*, mag er anlangen bei welchem Resultat immer, sieht sich darauf angewiesen, eine andere Vorstellung von unserem Verhältniß zum Dogma zu bilden, als es die der alten protestantischen Dogmatik war. Thatsächlich geschieht es auch allgemein, weil es nothwendig ist.

Wenn aber, ist es dann das kirchlich geforderte, eine Anschauung hierüber zu bilden und zu vertreten, welche nach Möglichkeit auf dasselbe hinausläuft wie die der alten Lehrer? Das scheint die Voraussetzung derer zu sein, welche sich zu einer Abwandlung und Anpassung der katholischen Ansicht an die evangelischen Grundsätze bekennen, indem sie lehren, daß sich im Dogma fortschreitend der Glaube der Gemeinde einen immer reicheren und vollständigeren Ausdruck verschafft, daß jede Zeit zu diesem Werk des Gottesgeistes in der Kirche ihren Beitrag geleistet habe. Aber das kann doch nur dann als richtig anerkannt werden, wenn der Grundsatz der Reformation von der alleinigen Autorität der heiligen Schrift dabei gewahrt wird, und wenn die thatsächlichen Entstehungsverhältnisse des Dogmas eine solche Deutung zulassen. Weder das eine noch das andere ist der Fall. Man kann jenes nur behaupten, wenn man die heilige Schrift dem freien Verständniß entzieht und unter die Auslegung nach dem kirchlichen Dogma stellt. Man kann dieses nur aufrecht erhalten, weil man sich nicht klar macht, daß es ein großer Unterschied ist, ob die Lehre nach protestantischem Grundsatz als *Ausdruck des Glaubens* entsteht, oder ob das Interesse der praktischen Frömmigkeit bei der Entscheidung von Lehrfragen mitgewirkt hat, ohne doch selbst über die Stellung der Fragen zu entscheiden. Beachtet man diesen Unterschied, dann ergiebt sich auch ohne weiteres, daß von der Entstehung und Entwicklung des Dogmas vor der Reformation zwar wohl das letztere, aber schlechterdings nicht das erstere gesagt werden kann. Und dann stellt sich auch die andere Einsicht ein, daß diese vielfach mitwirkende und eingreifende Frömmigkeit keineswegs diejenige Form christlicher Frömmigkeit gewesen ist, welche wir evangelische Christen als unsern *Glauben* kennen, den wir der Reformation verdanken.

Es steht daher nicht so, daß in dieser Sache ohne weiteres eine Position gegeben wäre, welche sich als die kirchliche bezeichnen dürfte. Die eben skizzirte Construktion ist durch und durch modern und nur soweit alt, als sie in katholischen Anschauungen ihre Wurzeln hat. Vor allem entspricht sie weder dem evangelischen Glauben noch der geschichtlichen Wahrheit. Es wird sich vielmehr darum handeln, eine Anschauung zu gewinnen, welche vom Standpunkt der Reformation und des evangelischen Glaubens aus gedacht ist, welche die gesammte Entwicklung der Kirche in der Geschichte als ein lebendiges ganzes verstehen lehrt, aber zugleich zum Verständniß bringt, daß wir in der evangelischen Kirche, in ihrem Glauben das Ziel der bisherigen Entwicklung erreicht haben, eine Form des Christenthums zugleich, welche besser als eine der früheren der erkennbaren Absicht des Herrn und seiner Apostel entspricht.

Eine Fülle von Aufgaben ist darin beschlossen. Auch auf deren Bearbeitung ist es in unserer Zeitschrift abgesehn. Nur wiederum so, daß das historisch-kritische Detail als solches ausgeschlossen bleibt. Die kirchliche Vergangenheit soll in der Weise dargestellt, besprochen und beleuchtet werden, wie es das Verständniß der kirchlichen Gegenwart fordert. Die Kirche ist in so eminentem Sinn ein geschichtliches Gebilde, daß man in ihrem Amt und Dienst keine bestimmte Stellung einnehmen und keine freudige Thätigkeit entfalten kann, wenn man nicht ihre Geschichte im Auge hat und die geschichtlichen Mittel, welche sie bietet, zu beurtheilen weiß. Noch aber herrscht in diesen Dingen keine klare und allgemein anerkannte Auffassung, seit die Voraussetzung geschwunden ist, die kirchliche Lehre sei einfach aus der Schrift entnommen. Um der Kirche willen und im Interesse der Kirche an der Gestaltung neuer leitender Ideen in dieser Sache mitzuwirken, darauf ist die Absicht gerichtet. Eben, es handelt sich um die Theologie im Dienst der Kirche.

Nicht zuletzt in der Dogmatik sind der Theologie, welche im Dienst der Kirche arbeiten will, bedeutende Aufgaben gestellt. Schon was bisher erörtert worden, hat sich indirekt zugleich auf diese bezogen. Durfte aber, was den Schriftgebrauch und die Beurtheilung des Dogmas betrifft, auf den weit verbreiteten Consensus über die Unzulänglichkeit der alten Inspirationslehre und über den Charakter

des Dogmas als eines Erzeugnisses der kirchlichen Entwicklung verwiesen werden, so herrscht auch über die Dogmatik und deren Aufgabe ein gewichtiges Einverständniß. Niemand verleugnet, daß es sich in der Dogmatik der evangelischen Kirche um den Glauben und die Erkenntniß des Glaubens handelt. Allerdings wird das dann wieder sehr verschieden gefaßt, die größten Differenzen sind dadurch nicht ausgeschlossen. Es giebt aber wenigstens einen gemeinsamen Ausgangspunkt. Der Unterschied besteht vor allem darin, daß die einen unter diesem Gesichtspunkt die dogmatische Ueberlieferung rechtfertigen und deren Sätze als Glaubenserkenntniß erweisen zu können meinen, während die andern dafür halten, daß die Reformation uns zwar die Aufgabe gestellt, auch den Weg zur Lösung derselben gezeigt hat, daß es aber eine erst noch zu lösende Aufgabe ist, diesen Gesichtspunkt am ganzen kirchlichen Lehrstoff durchzuführen. Die Klärung dieser Frage zu fördern, das Verständniß für die Bedeutung derselben zu verbreiten und jedenfalls für die unbedingte Gültigkeit jenes Gesichtspunktes einzutreten wird ein Hauptanliegen unserer Zeitschrift sein.

Die eben genannte allgemeine Frage läßt sich aber nur an den einzelnen Lehren und deren Erörterung verhandeln. Auf diese bestimmte, ins einzelne gehende Besprechung legen wir das größte Gewicht. In ihr vor allem gilt es durch theologische Arbeit der Kirche zu dienen. Denn wie immer die allgemeine Frage entschieden wird, so ist es für die kirchliche Praxis von unmittelbarer Bedeutung, die einzelnen Lehren in ihrem lebendigen Zusammenhang mit dem Glauben zu erfassen. Nur daraus kann sich eine Anweisung für Predigt und Unterricht ergeben, welche den ganzen Reichthum der christlichen Wahrheit wirklich für die Pflege der Frömmigkeit und des Glaubens verwerthet. Die dogmatische Arbeit muß jedenfalls so angelegt und so weit fortgesetzt werden, daß unmittelbar erhellt, wie sie nun anzuwenden und zu verwerthen ist. Nur dann geschieht sie wirklich im Dienst der Kirche. Und auf die theologische Arbeit im Dienst der Kirche ist es auch und namentlich in dieser Beziehung abgesehn.

Die Vertretung des Glaubens nach außen im geistigen Leben der Gegenwart stellen wir dagegen in die zweite Linie. Ganz

außer Betracht bleiben kann auch das nicht. Wer den Glauben verkündigt, muß sich darnach umsehn, wie er ihn gerade den Zeitgenossen nahe bringt. Auch er selbst bedarf der klaren Einsicht in den Zusammenhang des Glaubens mit den anderen Bedürfnissen und Angelegenheiten des menschlichen Geistes. Sonst wird es seinem Wort leicht an der überzeugenden Kraft, beziehungsweise an der nöthigen Zurückhaltung fehlen. So entstehen auch hier Fragen, um deren Bearbeitung sich die Theologie im Dienst der Kirche zu bemühen hat. Es liegt aber in der Natur der Sache, daß derartige Themata in einer Zeitschrift für Theologie und Kirche, die sich an einen engeren Kreis wendet, nicht an solche, welche erst für den Glauben gewonnen werden sollen, in die zweite Linie treten.

Endlich dürfen auch die Fragen, welche das kirchliche Leben der Gegenwart im engeren Sinn betreffen, nicht außer Acht gelassen werden. Doch ist es nicht die Meinung, kirchliche Tagesfragen zu behandeln. Wo darauf eingegangen wird, soll es in der Form wissenschaftlicher Erörterung geschehn, so also, daß der größere geschichtliche Zusammenhang in Betracht gezogen, aus diesem Orientirung und Belehrung geschöpft wird. Aber auch das muß in die zweite Linie treten. Es gehört nicht zu den nächsten Zwecken und Aufgaben, die wir im Auge haben.

Man kann fragen, ob wirklich das Bedürfniß nach einer neuen theologischen Zeitschrift neben den schon vorhandenen vorliegt. Die Antwort möge aus dem entnommen werden, was hier entwickelt worden ist. Die Herausgeber haben sich zu diesem Unternehmen unter dem Eindruck vereinigt, daß es eine kirchliche Pflicht sei, ein Organ zu schaffen, welches unter rückhaltsloser Anerkennung der geschichtlichen Forschung zu zeigen unternimmt, daß diese wie alle Wahrheit der Kirche Gottes dienen muß, und daß der Glaube nach Gottes Wort, wie ihn Luther uns gelehrt, mächtig ist, die Welt zu überwinden, auch die Welt in der Kirche.

II.

Die Buße des evangelischen Christen.

Von

W. Herrmann
in Marburg.

Wir suchen in unserer Kirche die Erlösung unseres inneren Lebens von der Macht der Sünde und des Todes. Die geistigen Vorgänge, in welchen ein Christ wahrhaft lebendig wird, hat uns Luther verstehen gelehrt. Sie sind zusammengefaßt im Glauben. Der Glaube ist das Innewerden der Einwirkung Gottes, welche eine neue Art des Denkens, Fühlens, Wollens in uns hervortreibt, und uns die Welt, in der wir leben, in einem neuen Lichte sehen läßt. Der Glaube ist daher selbst das Erlebniß der Erlösung. Daß er ungetrübt bleibe, muß unsere Hauptsorge sein. Dazu gehört aber, daß man wisse, wie er immer wieder neu entsteht. Da nun der Glaube die Erlösung aus innerer Noth ist, welche der sich offenbarende Gott in uns bewirkt, so ist ein doppeltes nöthig um auf dem Wege zum Glauben zu bleiben. Wir müssen wissen, wie wir den Gott finden, der uns frei macht, und uns immer wieder auf eine neue Lebensstufe hebt. Wir müssen aber auch die Noth empfinden, aus welcher der Glaube herausführt. Denn es gehört zum Wesen des Glaubens, daß er das, was uns fehlt, uns sehen läßt und uns giebt. Luthers Werk wäre ganz vergeblich gewesen, wenn diese Gedanken keine Macht in der Christenheit gewonnen hätten. Aber wenn der Glaube selbst in diesem „Stirb und Werde" sich fortbewegt und so von einer Klarheit zur andern führt, so muß auch das Verständniß des Glaubens in der Kirche immerdar in der Ueberwindung des Unvollkommenen und im Werden begriffen sein. Was man auf diesem

Gebiete ganz zu besitzen meint, hat man verloren. Wir wären nicht die Erben Luthers, wenn wir das Evangelium so verkündigen und das Leben des Glaubens so darstellen wollten, wie es im 16. Jahrhundert möglich und vielleicht nothwendig war. Es geschieht das auch nirgends. Wenn Gott die Welt in neuen Formen weiter wachsen läßt, so soll dadurch seine Gemeinde die weltüberwindende Kraft des Glaubens in einer Weise kennen lernen, von der ihre Väter nichts wissen konnten. Danach handelt unwillkürlich jeder, der wirklich im Glauben steht und deshalb den Ruf, den Gott in dieser Zeit an ihn ergehen läßt, verstanden hat.

Damit ist aber nicht ausgeschlossen, daß in der Vergangenheit der Kirche Schätze der Erkenntniß liegen, die uns jetzt helfen können. Was Luther seinen Zeitgenossen gewesen ist, kann er uns freilich nicht mehr in allen Beziehungen sein. Damals hat er als „Restaurator des alten Dogmas" dem Glauben Bahn gebrochen. Heute dagegen wird er in dieser Rüstung wenigen, die es ernst meinen, etwas nützen können. Denn in der Gemeinde hat nicht mehr, wie damals, die Autorität des alten Dogmas in der allgemeinen Stimmung einen sicheren Halt. Die Erkenntniß der Ursprünge dieses Dogmas hat jetzt der Kritik eine ebenso unwiderstehliche Macht verliehen, wie damals die Autorität des Dogmas besaß. Das sind Thatsachen, die jeder kennen kann. Wenn viele sie unwillig zu ignoriren suchen, so erreichen sie wohl den Schein eines besonderen Einverständnisses mit Luther. Aber sie bringen sich in Zwiespalt mit sich selbst und leiden an der Empfindung, daß jener Schein eben nur Schein ist. Denn was Luther in seiner geschichtlichen Lage nicht wußte und nicht wissen konnte, das wissen sie heute und tragen im Stillen an den Folgen dieses Wissens. Wir hüten uns, Alles was Luther seinen Zeitgenossen zu geben hatte, als eine für uns bestimmte Gabe anzusehen. Aber ihn selbst wollen wir uns nicht entschwinden lassen. Diese religiöse Persönlichkeit in ihrer Schwäche und in ihrer von oben stammenden Kraft enthüllt den Reichthum ihres Werdens so rückhaltlos, daß sie jeden, der ihr nahe kommt, mächtig trifft. Sie ist aber auch für uns Theologen eine reiche Quelle der Erkenntniß, wenn wir darauf achten, wie der Glaube in ihr lebt und kämpft. Das Zeugniß Luthers von

dieser inneren Welt ist theologisch noch nicht genügend verwerthet. Zum Theil hat er selbst dies veranlaßt. Denn er selbst hat bisweilen das, was er klar gesehen und gesagt hatte, durch Maßregeln, welche die Noth ihm abzwang, wieder verhüllt. Besonders ist dies zu bemerken an seinen Aussagen über die Buße. Zwar hat er auch in diesem Punkte die richtige Erkenntniß, die er schwer errungen hatte, nie ganz verleugnet. Aber die Nöthe der Kirchenleitung haben ihn doch dazu gebracht, seine schwer erkämpfte Erkenntniß zurückzustellen und sich wieder in den engen Gesichtskreis des römischen Bußsakraments zu begeben. Schon die lutherischen Bekenntnißschriften verrathen daher dem aufmerksamen Leser, daß hier die Gedanken von der Entstehung der Buße nicht mehr ausgeführt werden, die Luther in den ersten Kämpfen der Reformation verfochten hatte. In der Folgezeit sind dann Bestimmungen getroffen, welche, wenn sie befolgt werden, das christliche Leben ruiniren; und es sind Fragen unbeantwortet geblieben, welche sich nicht nur der Theolog, sondern jeder Christ beantworten muß.

Wenn wir von Buße reden, so denken wir nicht mehr an das römische Bußsakrament. Wir verstehen unter Buße eine Sinnesänderung, in welcher bisherige Formen unseres inneren Lebens zerbrochen werden und neue entstehen. Wie wir zu einer solchen Sinnesänderung kommen, das ist die für jeden Christen dringende Frage, der die theologische Erörterung dienen soll. Es wäre aber unpraktisch, wenn wir diese uns gestellte Aufgabe in einer Auseinandersetzung mit dem römischen Bußsakrament erledigen wollten. Denn bei diesem Institut handelt es sich nicht darum, wie der Christ zu einer Erneuerung seines Sinnes komme, sondern um eine Sicherstellung des Christen, wie er ist. Wenn sich dagegen ein römischer Christ zu wirklichem Christenthum durchringt, so wird dies allerdings immer so geschehen, daß er sich mit den Forderungen auseinandersetzt, die seine Kirche in dem Bußsakrament erhebt. Das ist bekanntlich auch bei Luther zu beobachten. Sein Kampf um evangelisches Christenthum ist vor Allem ein Kampf mit dem Bußsakrament gewesen. Dabei haben ihm nicht alle Theile in diesem Gebilde gemeiner Klugheit und edlen Heilsverlangens dieselbe Mühe gemacht. Der Segen und die Gefahren

der confessio oris sind ihm bald klar geworden. Daß in der satisfactio operis die Flucht des natürlichen Menschen vor dem Kreuz stecke, hat er ebenfalls bald erkannt. Ja, auch das Wichtigste, daß die Sündenvergebung, die der Glaube erlebt, etwas ganz anderes sei als der Richterspruch, den die Kirche durch den Priester spendet, stand ihm in voller Klarheit fest, sobald er Frieden gefunden hatte. Dagegen hat ihm das erste Erforderniß des Bußsakraments, die contritio, einen schweren Kampf gekostet. In jenem Stück fordert ja die katholische Kirche etwas, das wie Sinnesänderung aussieht. Von dieser Forderung loszukommen und die Sinnesänderung, ohne die man von unserm Gott geschieden ist, richtig zu verstehen und Anderen auszulegen, ist dem Reformator nicht leicht geworden.

Wenn man Luthers Worte über die innere Buße oder Reue von den frühesten Aufzeichnungen an verfolgt, so läßt sich nicht übersehen, daß er vor dem Ablaßstreite anders von dem Gegenstande geredet hat als nach demselben. Luther hat es als Mönch mit der scholastischen Lehre versucht, daß der Mensch, der in der Angst um seine Sünde steht und des Ausschlusses von der Gnade sich bewußt ist, für den Wiederempfang der Gnade sich vorbereiten müsse, indem er vollkommene Reue in sich erzeugt, die in der Liebe zu Gott gipfelt und eben deshalb aufrichtige Reue ist. In diesem Streben war Luther verzweifelt. Denn er kam nie so weit, daß er sich hätte sagen dürfen, er bereue nun seine Sünden in wirklicher Liebe zu Gott. Im Gegentheil erschien ihm der Gott, den er lieben wollte, immer mehr als der schreckliche Richter, den er lediglich fürchtete. Aus dieser Noth rettete ihn die Verheißung von dem Erbarmen Gottes über den an sich selbst verzagenden Sünder. Indem diese Verheißung ihn als eine wunderbare Offenbarung ergriff und aufrichtete, erschien ihm nunmehr die Verzweiflung die er durchgemacht hatte als der Zustand, der zum Empfang der Gnade „disponiert“. Denn während er in dem Streben, das Gebot der Gottesliebe zu erfüllen, nichts erreicht hatte, war er durch die Erkenntniß seines gänzlichen Unvermögens für die erlösende Einwirkung Gottes zugänglich geworden. Von da an hat es ihm festgestanden, daß die Gnade niemandem zu

Theil wird ohne schwere Erschütterung der Seele. „Es muß zu einem Untergang kommen mit einem iglichen Menschen. Wenn nu der Mensch also untergehet und zunichte wird in allen seinen Kräften, Werken, Wesen, daß nicht mehr denn ein elender, verdampter, verlassener Sunder da ist, dann kompt die göttliche Hülfe und Stärke".[1] „Gottes Natur ist, daß er aus Nichts etwas macht, darum wer noch nicht Nichts ist, aus dem kann Gott auch Nichts machen".[2] Die Auslegung der Bußpsalmen vom J. 1517, in welcher er den Ertrag seiner inneren Kämpfe dem Volke darbot, ist von diesen Gedanken ganz erfüllt. Als die schlimmsten Sünder gelten ihm die Satten und Vollen, die Hoffärtigen, die sich selbst zu helfen meinen, die nicht zunicht werden wollen, sondern auch etwas sein wollen. Er ist der Meinung, daß nur der Mensch zu sich selbst komme, der vor sich selbst erschrecke und den Zorn Gottes fühle. Aber in seinen Augen ist das nun doch mit Nichten schon für sich selbst die Reue, in welcher das Leben eines neuen Menschen anfängt. Jener Zustand ist vielmehr die Vollendung des alten Menschen, das Anheben der Verdammniß, die tiefste und schwerste Krankheit der Seele. Wohl ist es nöthig, daß der Mensch die Tiefe seines Elends in solcher Weise empfinde. Er wird dadurch ein Wesen, aus dem Gott etwas machen kann, eine „Materie" Gottes. Denn er wird dadurch erst so gestimmt, daß er sich rückhaltlos der Gnade Gottes überlassen und Gott um Erbarmen bitten kann. Aber wenn es zu solcher Bitte kommt, so ist das nicht das Werk des Menschen, der in Verzweiflung liegt, sondern es ist das der Sieg und das Werk des heiligen Geistes im Herzen. Solcher Bitte schenkt Gott die Erfahrung des Trostes, in welcher der Mensch erneuert und fähig wird, Gott zu lieben. Luther hat später erzählt, der Umschwung habe sich so in ihm vollzogen, daß ihm das Gebot Gottes „Du sollst hoffen" zu Herzen gegangen sei.[3] Aber von einem solchen Vorgang gilt eben: Dicit tandem Spiritus sanctus, qui suggessit: Qualis qualis es, certe orandum est.[4]

[1] E. A. 47, 348.
[2] ebendas. 384.
[3] E. A. lat. XIX, 100.
[4] ebendas. 25.

Diese Darstellung Luthers von dem Vorgang der Buße ist ein getreues Abbild dessen, was er selbst erlebt hatte. Er liefert daher in dieser Auslegung der Bußpsalmen einen höchst eindringlichen Beweis für die Wahrheit seines Grundsatzes: vivendo, immo moriendo et damnando fit theologus, non intelligendo, legendo aut speculando.[1] Aber die Mängel dieser Darstellung haben denselben Ursprung wie ihre Vorzüge. Durch die aufrichtige und kräftige Wiedergabe seiner besonderen Erlebnisse schärft Luther das Gewissen und regt zum Nachdenken über die Sache an. Aber eine erschöpfende theologische Darstellung hat er aus demselben Grunde nicht liefern können. Erstens betont er unwillkürlich das, was in den entscheidenden Stunden besonders hervorgetreten war, die Verzweifelung an sich selbst, während er unerörtert läßt, was ihn dahin geführt hatte, daß er sein sittliches Elend so tief empfinden mußte. Zweitens hat er das, was sich aus seinen besonderen Verhältnissen ergab, nicht von dem geschieden, was für jeden Christen gilt. Es wird jetzt wohl allgemein anerkannt, daß die inneren Kämpfe, welche Luther durchgemacht hat, nicht für jeden Christen vorbildlich sein können.[2] Es wird damit auch nur das Urtheil befolgt, welches Luther selbst später über diese Kämpfe ausgesprochen hat.[3] Aber in jener Schilderung des Vorgangs der Buße, welche Luther kurz vor dem Ablaßstreit gegeben hat, müssen wir eine solche Unterscheidung vermissen. Luthers Zeitgenossen freilich hatten viel weniger Grund, dieß als einen Mangel zu bemerken. Denn damals befanden sich auch Andere ernstlich fromme Menschen in derselben Lage, daß sie durch das Ringen nach innerer Läuterung den Gott, dessen Dasein und Macht für sie etwas selbstverständliches war, zu versöhnen suchten. Das war damals die dringendste Aufgabe für die Ernsthaften und Aufrichtigen; für die Masse war es wenigstens ein Ideal, das sie als etwas sehr hohes anerkannten, wenn sie auch nicht danach handelten. Wir wollen auch über jenes Verfahren nicht ab-

[1] E. A. lat. XIV., 239.

[2] Vergl. Dieckhoff, Luthers Lehre in ihrer ersten Gestalt. Rostock 1887. S. 26.

[3] Vergl. E. A. 2. Aufl. 9,87 und 11,21.

urtheilen. Es ist ja klar, wie groß für Menschen, deren Gewissen rege ist, die Versuchung sein muß, auf diesem Wege das Heil zu suchen. Wenn wir uns vergegenwärtigen, wie sehr damals die Stimmung der Besten von diesem Ideal beherrscht war, gewinnen wir erst den rechten Eindruck von der Bedeutung dessen, was in Luther vorgegangen war. Er hatte es vollständig durchlebt, daß der Weg, auf dem sich die eifrigste Frömmigkeit seiner Zeit bewegte, einen Christen nur unglücklich machen kann; und er wußte sich dadurch gerettet, daß inmitten seiner Verzweiflung ihm das, was er sich selbst hatte erkämpfen wollen, geschenkt wurde, die Gewißheit, daß er einen gnädigen Gott habe. Aber für uns kann doch nun diese innere Entwicklung einfach deshalb nicht vorbildlich sein, weil auf uns jenes mönchische Ideal nicht mehr die Macht ausübt, von der sich Luther befreien mußte.

Die innere Hingabe an das Gute faßten die Frommen, mit denen Luther lebte, immer als Verdienst auf, das den Zweck habe, die Seligkeit zu erwerben. Das war die Fessel, die Luther zerbrach. Er erfuhr, daß auf diese Weise das Gute selbst überhaupt nicht gewollt und die Seligkeit nicht gewonnen werde. Daß wir nun jene Verkehrtheit auch durchleben sollen, kann uns niemand zumuthen. Denn wir sollen vielmehr als evangelische Christen von vornherein in der Erkenntniß stehen, daß wir mit der inneren Hingabe an das Gute in ein seliges Leben hineinwachsen, das Gott uns bereits geschenkt hat. Wir haben also die Mittel überkommen, den Gedanken, daß das sittliche Streben ein Verdienst sei und sein soll, als etwas heillos Verkehrtes abzuweisen. Dann kann aber auch jener Gedanke bei uns nicht eine solche Macht der Versuchung gewinnen wie bei Luther. Wir haben einen anderen Feind zu bekämpfen, und auch die Noth, die wir in der Buße durchleben, ist anderer Art. Die terrores bleiben uns gewiß nicht erspart; aber sie sind bei uns anders vermittelt. Wenn wir diesen Unterschied unserer Lage von derjenigen Luthers nicht beachten, so ist zu befürchten, daß wir mit der Nachahmung eines fremden Lebens ein leeres Spiel treiben und darüber den Ernst unserer eigenen Noth vergessen. Für uns ist die Sache nicht damit erledigt, daß wir das heroische Ringen des Mönchs um seine

Seligkeit als etwas Nichtiges erkennen. Es ist etwas Anderes nöthig, damit wir selbst zunichte werden.

Luther hat aber auch in jener Darstellung der Buße das, was ihn dazu gebracht hat, in solcher Weise mit dem bisherigen Trachten nach der Seligkeit zu brechen, nicht vollständig aufgedeckt. Er schildert einfach die Thatsache, daß er damit nicht zum Frieden kam und daß er schließlich in der vollen Verzweifelung an sich selbst einsehen lernte, daß dieses Ende viel besser war als der stolze Anfang. Aber es fragt sich nun, weshalb ihn sein ernstes Streben, durch Liebe zu Gott die Gnade Gottes zu erwerben, nicht befriedigte. Das wurde nicht etwa dadurch veranlaßt, daß er sich immer wieder in groben Fehltritten zurückgleiten sah. Er stellt sich vielmehr selbst das Zeugniß aus, daß er gewiß die Höhe erklommen hätte, wenn es überhaupt möglich wäre, in solcher Weise emporzukommen. Es reicht auch nicht aus, zu sagen, daß ihn sein Gewissen nicht habe ruhig werden lassen. Denn das fragt sich eben, wie in seinem Gewissen die unbesiegliche Unruhe entstand, die seinen mönchischen Genossen so räthselhaft war. Einzelne Aeußerungen lassen ein Licht auf diese inneren Vorgänge fallen. Aus der edelsten Ueberlieferung der Kirche hatte Luther den Gedanken aufgenommen, daß das Verlangen nach Gott etwas anderes sei als das bloße Verlangen nach Seligkeit. Er weiß, „die Doctores" nennen es „amorem sui, so der Mensch umb Furcht der Höllen oder Hoffnung des Himmels, und nicht umb Gottes willen frumm ist".[1] Er weiß aber auch, daß die damit bezeichnete Erkenntniß erst dem zu eigen wird, der innerlich von Gott ergriffen ist, und zu ihm gezogen wird. Denn er fährt nach jenen Worten fort: „das ist aber schwer zu erkennen, noch schwerlicher loszuwerden, und alle beide nicht, denn durch Gnade des Heiligen Geists geschehen mag." Die „Doctores" hatten mit jenem Gedanken ein dialektisches Spiel getrieben. Bei Luther dagegen hatte dieselbe Erkenntniß Kraft und Leben. Er wurde durch sie zu dem Selbstgericht gedrängt, daß er nicht nur hinter seinem Ziel zurückblieb, sondern daß das Ziel, das er sich gesteckt hatte, sündig war. Denn er mußte nun sein aufrichtiges Ringen um die Seligkeit mit der Empfindung

[1] E. A. 37, 359. vergl. 351 und 396.

begleiten, daß er auf diese Weise Gott selbst gar nicht suche und das Gute selbst nicht wolle, sondern daß er dabei im Grunde nur an sich selbst denke. Aber eine solche Kraft, die ihn niederwarf, fand Luther in jener Erkenntniß, weil er in der That bereits aus eigener Erfahrung wußte, was es heißt, Gott selbst suchen und das Gute selbst wollen. Er kannte dieß Werk des heiligen Geistes im Herzen. Und die Erinnerung daran ließ ihm keine Ruhe, als er sich in das allgemeine Treiben hatte hineinziehen lassen, die Regungen, welche nur als Gottes Gabe entstehen können und dann zur Seligkeit selbst gehören, als eine eigene Leistung und als ein Mittel zur Seligkeit zu erstreben. Anstatt zu gebrauchen, was Gott ihm gegeben hatte, hatte er sich als einen Unseligen behandelt und sich dadurch unselig gemacht. Die tiefe Undankbarkeit gegen Gott, der die Beugung unter Gott verschmähende selbstsüchtige Wille hat sich ihm in der katholischen Buße deshalb enthüllt, weil er aus eigener Erfahrung wußte, wie der Allmächtige, der nichts nimmt, sondern nur giebt, unser Herz sich unterwirft.

Der Zustand, in den er dadurch gerieth, war viel peinvoller als der bisherige Schmerz über die Erfolglosigkeit seiner Buße. Denn dieser Schmerz war doch wenigstens durch die Einbildung gemildert worden, daß er nach dem richtigen Ziele strebte. Jetzt aber war er genöthigt, sich selbst, das, was er in eben diesem Streben aus sich gemacht hatte, zu verabscheuen. Das waren die wahren terrores. Das Individuelle daran war die besondere Sünde, in der er steckte, die vermessene Möncherei. Das allgemeinchristliche daran war die Thatsache, daß ihm der Zug nach Oben, der in ihm wirkte, das noch nicht erloschene Verständniß für das wahrhaft Gute die Kraft gab und den Zwang auferlegte, sich selbst zu verabscheuen.

Daß es so mit Luther zugegangen war, zeigt die weitere Entwicklung seit 1517. In der Auslegung der Bußpsalmen war er vor Allem darauf ausgewesen, den Schein zu zerstören, der ihn selbst geblendet hatte, den Wahn, daß der reuige Sünder die Liebe zu Gott in sich erzeugen müsse, um sich dann der Liebe Gottes getrösten zu können. Er zeigte dort, daß dem Sünder anstatt dieser Anspannung seiner Kraft vielmehr die Verzweifelung an

seiner Kraft nothwendig sei. Von diesem Punkte hat er später auch nicht geschwiegen. Aber er hat nach dem Ablaßstreit die Sache dadurch weiter geführt, daß er nun auch die Frage behandelte, wie der Christ zu einer solchen rechtschaffenen und zum Heil führenden Verzweifelung an sich selbst gelangt. Die Antwort darauf ertheilte er natürlich nach seinem Erlebniß. Aus dieser Antwort aber ist deutlich zu erkennen, daß er zu einer rechtschaffenen Buße nicht durch das bloße Verlangen nach Seligkeit gekommen war, sondern durch die Macht des Guten, das ihm verständlich geblieben war, das ihn anzog und erschütterte.

Luther war durch den Ablaßstreit genöthigt worden, auf die Form der Buße Rücksicht zu nehmen, welche die Kirche in den Massen pflegte. Das war eine ganz andere Praxis, als Luther selbst befolgt hatte. Nicht daß der Christ seine sittliche Haltung zu der reinen Liebe zu Gott steigern müsse, wurde hier gefordert, sondern daß er zur Vorbereitung auf die Beichte sich selbst in eine herzliche Betrübniß über seine Sünden versetzen müsse. Indem sich Luther mit dieser so selbstverständlich erscheinenden Forderung auseinandersetzte, entwickelte er jene christliche Erkenntniß von der Entstehung wahrer Reue, welche er selbst in seinen inneren Kämpfen gewonnen hatte. Vor dem Ablaßstreit war der Grundsatz festgestellt, daß der Christ erst herunter müsse, bevor er aufstreben könne. Nach dem Ablaßstreit kommt die Frage zur Verhandlung, wie eine solche aufrichtige Demüthigung des Christen vor sich gehe. Damals hatte sich Luther mit seinem eigenen Irrthum auseinandergesetzt. Jetzt bekämpft er den vulgären Irrthum der Massen, die Reue, die man zum Zweck des Bußsakraments in sich zu erzeugen suchte. Damals hatte er nachgewiesen, daß eine Liebe zu Gott, die man sich selbst abzuzwingen meint, wesenlos ist und keinen Bestand hat.[1] Jetzt weist er dasselbe von der Reue nach, die der Sünder um seiner Seligkeit willen zu erzeugen sucht.

Es ist wiederum nöthig, sich die Lage der Christenheit zu vergegenwärtigen, die nach dieser kirchlichen Anweisung zur Reue lebte. Der Glaube an Gott stand im Allgemeinen ebenso fest, wie der Glaube an gute und böse Geister und der Glaube, daß die

[1] Vergl. E. A. 37, 396.

Erde im Mittelpunkt des Weltalls stehe. Von diesem Gott wußte man mit derselben Gewißheit, daß er die Uebertreter seines Gesetzes mit ewiger Verdammniß bedrohe, aber durch die Gnadenmittel der Kirche sich beeinflussen und besänftigen lasse. Es war sicherlich nicht schwer, solche Menschen zu einer Angst wegen ihrer Sünde zu bringen. Die Bußpredigt, die die Sünde an dem Gesetze maß und mit dem Gerichte Gottes drohte, war in der Kirche nicht verstummt und hatte auch die sichtliche Wirkung, die Menschen zu erschüttern und der Kirche zuzuführen. Deshalb wurde die Praxis einer Buße, in welcher die Angst vor dem Gericht den Schmerz über die Sünde erregen sollte, mit dem besten Erfolge gelehrt und ausgeübt. Die Laien befanden sich dabei eben so gut wie die Kleriker. Sie wurden nicht nur in Zucht genommen sondern auch beruhigt, und die Kirche wurde reich.

Gegen den so begründeten und gesicherten Gedanken von der Buße hat sich nun Luther zuerst in dem gewaltigen Sermo de poenitentia vom Jahre 1518 gewendet.[1] Hier beschreibt er die Buße zuerst in den üblichen Ausdrücken und sagt dann kurzweg, eine solche contritio mache Heuchler und ärgere Sünder, weil bei ihr der Mensch nur durch die Furcht vor der Drohung des Gesetzes und durch den Schmerz über den Schaden, den er sich zugezogen habe, erschüttert werde. Daß eine solche Reue noch der Vollendung bedürfe, wurde freilich vielfach anerkannt; aber sie wurde doch als eine Erschütterung angesehen, welche zum Heil führen könne, also nützlich sei. Luther selbst hatte früher den aus selbstsüchtiger Furcht und Hoffnung entsprungenen Schmerz über die Sünden als eine Vorstufe der vollkommenen Reue, als die Reue der incipientes gelten lassen.[2] Hier erklärt er das für einen Irrthum. Er sieht nämlich, daß Menschen, die in eine solche Art von Reue gerathen, in Wahrheit das Gesetz hassen, das mit der Sünde den Schaden verknüpft, und daß sie den Reiz der Sünde in einem solchen Moment nur noch lebhafter empfinden. Es sei also damit nicht eine Abwendung von der Sünde, sondern eine neue

[1] Vergl. E. A. lat. 1, 331—340.
[2] Vergl. ebendas. 71.

Form der Sünde erreicht. Daß der Sünder solche Regungen in sich hervorrufe, sei sehr leicht möglich. Wenn er es aber in der Meinung thue, damit etwas Gutes zu leisten und sein Heil zu begründen, so verschlimmere er seinen Zustand durch Heuchelei. Diesen tiefen Blick in das Innere der falschen Reue hatte Luther gethan, weil er das Wesen einer wahrhaftigen Reue erkannt hatte. Das Zeichen einer wahren Reue ist, daß man beim Anblick eines keuschen, demüthigen, gütigen Menschen von Herzen darüber seufzt, daß man nicht auch so ist. Der Mensch, dem das widerfährt, empfindet die sittliche Kraft und Lauterkeit eines Anderen als etwas schönes und herzerfreuendes. Das hat dann nothwendig zur Folge, daß er seinen eigenen Zustand als etwas widerwärtiges und abscheuliches empfindet. Luther macht dabei die Bemerkung, daß die in der Predigt geschilderte Tugend nicht leicht einen solchen Einfluß über das Gemüth gewinnte. Viel wirksamer sei es, Menschen anzuschauen, in welchen das Gute Macht hat. Das ist in vollkommener Weise in der Person Jesu der Fall. Trotzdem würden sittlich verkommene und unreife Menschen durch sein Bild nicht mit so unmittelbarer Gewalt ergriffen, wie durch Menschen ihrer Umgebung. Rudem et incipientem maxime movent exempla praesentia et sui saeculi. Ideo virginitatem in virginibus et innocentibus pueris intuere, usque dum gemas a facie pulchritudinis eius.[1] Menschen, in denen das Gute Macht hat, helfen anderen, ohne daß sie es wissen, durch die bloße Erscheinung ihres inneren Lebens in Wort und Wandel. Sie sind viva monitoria.

Die Bedeutung dieser Sätze ist in der Leipziger Disputation gewürdigt worden. In einer langen und gründlichen Verhandlung sind sie am 12. Juli 1519 von Eck angegriffen und von Luther vertheidigt.[2] In der Bannbulle Leo's X. wurden sie verurtheilt. In den Schriften, welche sich auf die Leipziger Disputation und auf diese Bulle bezogen, hatte Luther daher reichliche Gelegenheit, auf den Gegenstand zurückzukommen.[3] Ueberall geschah es mit dem freudigen Bewußtsein von dem Recht dieser Erkenntniß. Aber

---

[1] Ebendas. 333

[2] Ebendas. III, 181–202.

[3] Vergl. ebendas. 273–74. V, 151–52, 184–89; 494.

leider hat Luther doch nicht so bei diesen Gedanken verweilt, wie ihre Bedeutung es verdient hätte. Diese Gedanken von der Reue bildeten einen wesentlichen Bestandtheil der neuen Erkenntniß von der in dem Glauben beschlossenen Erlösung. Sie hätten daher in dem Mittelpunkt des Reformationswerkes stehen und immer von Neuem erwogen werden sollen. Anstatt dessen bildet das kräftige Auftreten dieser Gedanken eine schnell vorübergehende Episode. Luther kommt zwar auch später noch gelegentlich darauf zurück. So noch kurz vor seinem Tode.[1] Aber er ist doch nicht im Stande gewesen, die wichtige Erkenntniß zu schützen, als Melanchthon sie verleugnete. Auch ihre Entstellung durch Agricola hat er nicht mit sicherer Klarheit zurückgewiesen. Vor allem ist er nicht dazu gekommen, die Folgerungen daraus zu ziehen, die für die evangelische Lehre und Praxis daraus gezogen werden mußten. Diese Unterlassung und, was damit eng zusammenhing, das Wiederaufkommen des katholischen Glaubensbegriffs, sind die deutlichsten Zeichen der Verkümmerung, in welcher die Reformation zunächst stecken blieb. In der Augustana und ihrer Apologie ist schon keine Spur mehr davon, daß Luther es einst für eine hochwichtige Sache erklärt hatte, zu wissen, wie man zu richtiger Reue komme, und von den katholischen Lehrern gesagt hatte: nec quomodo ad odium peccati perveniatur aut sciunt aut docent. Später ist es bald dahin gekommen, daß die lutherische Lehre von der poenitentia sich eher auf Eck hätte berufen können als auf den Luther, der ihm in Leipzig widersprach.

Die kirchliche Anweisung zur Reue, welche Luther vorfand, war sehr einfach und auch im Allgemeinen richtig. Man sollte seine Sünden sich vergegenwärtigen, mit aufrichtigem Schmerz sie verabscheuen und den Vorsatz fassen, nicht mehr zu sündigen. Keinen Theil dieser Anweisung konnte Luther für überflüssig erklären wollen. Aber das Ganze war ihm nicht genug. Denn es blieb dabei unbestimmt, wie man es anzufangen habe, um seine Sünden recht zu sehen, sie selbst zu verabscheuen und den Muth zu einem neuen Leben zu fassen. Diese einfache praktische Frage

[1] E. A. lat. X, 127.

war es aber, die ihm am Herzen lag. Jene unbestimmte Anweisung konnte nicht davor schützen, daß in der Praxis ein Weg eingeschlagen wurde, der in eine kirchlich verurtheilte Verderbniß des christlichen Lebens, in den Pelagianismus führte. Pelagianisch war die Vorstellung, daß der Sünder selbst zu seiner Rettung etwas Gutes vollbringen könne. Ohne Zweifel sollte die Reue eine solche gute Regung sein. Wenn sie also von dem Sünder selbst bewirkt werden sollte, bevor die Gnade ihn ergriffen und erneuert hatte, so hatte man die haeresis Pelagiana.[1] Demgegenüber begnügte sich Luther aber nicht mit der Aufstellung des Satzes, daß die heilsame Reue ein Werk der Gnade sei. Für die scholastische Theorie hätte das ausgereicht; für das christliche Leben dagegen und für eine ihm dienende Theologie reichte es nicht aus. Luther fand auch bei den kirchlichen Theologen den guten Willen, die Gnade als die rettende Macht, also auch als die Ursache einer rettenden Reue anzuerkennen.[2] Aber er macht ihnen den Vorwurf, daß sie nicht verständen, was sie sagten. Wie er oft ausführt, hat er diesen Eindruck deßhalb, weil diese Verkündiger der Gnade außer Stande waren, eine praktisch brauchbare Darstellung von dem innern Vorgang zu geben, wie die Reue als ein Werk der Gnade in uns entsteht und erlebt wird. Was sie in der praktischen Anweisung zur Reue zu geben wußten, waren eben jene Forderungen an den sündigen Willen, als ob dieser aus seinem Nichts heraus etwas göttlich wesenhaftes erzeugen könne. In seinem Selbst, in dem inneren Leben seines Bewußtseins blieb dabei der Mensch von Gott und seiner Gnade verlassen. Die scholastischen Theologen hatten ein Mittel, sich über diesen Mangel hinwegzutäuschen. Es war das die Vorstellung, daß die von Gott gewirkten Kräfte des Glaubens und der Liebe jenseits des Bewußtseins

---

[1] E. A. lat. III, 273.

[2] Vergl. Eck in der Leipziger Disputation: nec ullus praedicatorum, quod ego meminerim, negavit, et hunc quoque timorem, in quantum disponit ad veram poenitentiam, praeveniri inspiratione divina. Nam indubitatum est apud Christianum contra Pelagii perfidiam, quod salutis nostrae initium Deo inspirante habemus. Quare non fuit necessarium hoc afferre. Jbid. 190.

als geheimnißvolle Qualitäten bestünden. Deßhalb war es einer aufrichtigen Frömmigkeit in diesen Kreisen immer möglich, sich in dem Preise der verborgen wirkenden Gnade zu ergehen, und dabei doch in dem Lichte des wirklichen Bewußtseins dem eigenen Willen das Feld zu lassen zu den leeren Bemühungen, das ihm innerlich fremde Gesetz zu erfüllen. Unter der Herrschaft dieser Theologie rettete sich das Christenthum in eine Contemplation allgemeiner Verhältnisse; dagegen zu einer christlichen Regelung des concreten inneren Lebens kam es nicht. In solcher Weise augustinisch zu speculiren und pelagianisch zu leben ist den Durchschnittsmenschen ein Leichtes. Für einen Wahrheitsmenschen wie Luther dagegen war dieser Zwiespalt zwischen der selbstvergessenen Contemplation und der Wirklichkeit des eigenen inneren Lebens unerträglich. Die von der Gnade gewirkten Kräfte des Glaubens und der Liebe wollte er als Vorgänge in dem eigenen Bewußtsein erleben und verstehen[1], ohne darüber den Gedanken zu verlieren, daß diese Erfahrungen nur in Kraft bleiben, wenn sie in einem Mysterium anfangen und endigen, dessen man wohl gewiß werden, aber das man nicht erleben kann.

Die Bedeutung der von Luther errungenen Erkenntniß besteht in Folgendem. Luther meinte sagen zu können, wie der Christ zu einer Reue komme, die er als ein Werk der Gnade Gottes in sich erlebe. Mit der Beschreibung dieses Vorgangs ist er zu dem Gedanken zurückgekehrt, den Jesus mit der Forderung der μετάνοια ausgesprochen hatte. Jesus hat nicht die Menschen selig gepriesen, die selig werden wollen, sondern die nach Gerechtigkeit hungert und dürstet. Das Empfinden der Noth und das Verlangen nach Rettung macht die μετάνοια, die er forderte, noch nicht aus. Denn damit allein hat man es nicht zu einer Sinnesänderung gebracht, sondern zu einer kräftigen Bethätigung des Selbsterhal-

[1] Vergl. E. A. lat. XIV, 260: „fidei opus et esse videntur idem esse." In diesem Satze bedeutet fidei opus den Bewußtseinsvorgang der inneren Hingabe an Gott und des Vertrauens auf Gott. Luther will also sagen, ein esse fidei, welches noch hinter diesem Bewußtseinsvorgang stehe, gebe es nicht. Vielmehr seien eben jene Regungen selbst das geheimnißvoll Gewaltige, das Gott den Seinen ins Herz giebt.

tungstriebes, also zu einer Lebensäußerung des Menschen, der gerade ein anderer werden soll. Diesen Gedanken aber, daß der Mensch aus seinem bisherigen Wesen heraustreten müsse, hat Luther in seiner Schilderung der wahrhaftigen Reue dahin weiter geführt, daß das nur als ein Werk der Gnade Gottes in uns geschehen könne oder als eine Regung des Glaubens. Bei der Reue, mit welcher man sich auf das Bußsakrament vorbereiten sollte, handelte es sich lediglich um eine Regung des Selbsterhaltungstriebes, die sich naturgemäß in doppelter Weise äußerte, als Höllenangst und als Verlangen nach Seligkeit. Durch die Erregung solcher Zustände wollte die Bußpredigt der Kirche den Menschen helfen. Es sollte das wenigstens als ein Anfang zu vollkommener Reue gewürdigt werden. Luther dagegen nennt das a peccando poenitentiam incipere.[1] Es sei nicht abzusehen, wie der Mensch durch Verhärtung in seinem sündigen Wesen von der Sünde loskommen könne. Nach seiner Meinung muß bei dem Anfang wirklicher Reue etwas Neues in dem Menschen aufwachen, die Liebe zur Gerechtigkeit. Luther hat also damit zum ersten Mal den Versuch unternommen, die innere Bewegung, in welcher ein Christ zur Erlösung geführt wird, wirklich als einen Vorgang im Bewußtsein zu beschreiben und nicht bloß als eine Art von Naturproceß zu behaupten.

Jene Forderung Luthers hat nun Eck als einen unreifen die Wirklichkeit überfliegenden Idealismus getadelt. Er räumt ein, daß allerdings eine mit der Liebe zur Gerechtigkeit beginnende Buße löblicher und vollkommener sei, als die aus der Furcht vor Strafe allmählich sich entwickelnde. Aber unsere Gebrechlichkeit lasse jenen edleren Weg nicht zu. Deßhalb hätten sich Jesus und die Bußprediger zu der menschlichen Schwäche herabgelassen und hätten die Furcht vor dem Schaden als Anfangsstufe der Reue verkündigt. Ein auf diese Weise disciplinirter Mensch gewöhne sich, wie der Lombarde mit Recht sage, allmählich an die Gerechtigkeit. Luther dagegen behandle die Menschen wie Engel und verleite sie, ihre Gebrechlichkeit zu vergessen.[2] Es ist auffallend, wie Luther diesen

[1] E. A lat. III, 274.
[2] E. A. var. arg. III, 184; 190; 193.

Vorwürfen begegnet. Eck hatte doch damit gesagt, ein solcher Anfang der Reue, wie Luther ihn haben wolle, sei bei der thatsächlichen Beschaffenheit der Menschen unmöglich. Die richtige Antwort darauf wäre der Nachweis gewesen, wie dies scheinbar Unmögliche bei dem Christen dennoch geschehe. Luther dagegen antwortet: dem Menschen ist es allerdings unmöglich; weder durch Furcht noch durch Liebe kann er selbst sich wieder aufrichten, sondern die Gnade thut es.[1] Diese Antwort war zwar richtig, aber es war damit nicht weiter zu kommen. Denn Eck wurde dadurch nur verletzt, weil er ja auch die Initiative der Gnade mit kräftigen Worten bekannt hatte. Belehrt und widerlegt wurde er auf diese Weise nicht. Er hatte mit Berufung auf die menschliche Schwäche die Unmöglichkeit des Vorgangs, den Luther forderte, behauptet. Also konnte ihm nur mit dem Nachweis gedient werden, wie thatsächlich in dem ohnmächtigen Sünder die Gnade Gottes eine solche Kraft wahrhaftiger Reue erwecke. Daß Luther dieß unterließ, könnte man daraus erklären, daß bei dem Wortgefecht einer solchen Disputation es lediglich darauf abgesehen war, den Gegner durch eine gewandte Dialektik ins Unrecht zu setzen. Aber Luther hat auch in den Resolutionen über die Leipziger Disputation das Versäumte nicht nachgeholt. In der Schrift de captivitate Babylonica hat er sogar von dem Ursprung der Reue so geredet, daß sein Widerspruch gegen die von Eck vertheidigte kirchliche Praxis kaum noch genügend begründet erscheint.[2] Daraus geht hervor, daß Luther die in dem sermo de poenitentia berührte Erkenntniß nicht sicher erfaßt hatte und nicht sicher zu verwerthen wußte. Er ist auch später niemals mit einer gründlichen Erörterung auf die Sache eingegangen. Wir müssen also den Ansatz, in welchem Luther stecken geblieben ist, selbst weiter zu entwickeln suchen.

Am stärksten ist bei Luther der Gedanke ausgeprägt, daß die Reue nicht vom Menschen gemacht werde, sondern in ihm werden müsse. Sie dürfe nicht gewaltsam sein, sondern müsse aus der in die rechte innere Verfassung versetzten Seele frei hervor-

[1] Ebendas. 188.

[2] Ebendas. V, 80: ut veritas comminationis sit causa contritionis, veritas promissionis sit solatii, si credatur.

gehen. Die poenitentia vera, iucunda, dulcis, ex spiritu nata stellt er in Gegensatz zu der poenitentia violenta.[1] Er kann sich nicht genugthun in der Häufung der Ausdrücke, welche das freie Werden der Reue beschreiben. Die geistige Verfassung aber, aus welcher die Reue von selbst entsteht, ist die Liebe zum Guten, zur Gerechtigkeit. Jede anders vermittelte, wenn auch noch so große Zerknirschung ist Heuchelei.[2] Nur dann ist die Reue wahrhaftig, wenn man sich sagen kann, man würde bereuen, auch wenn es keine Gesetzesdrohung gäbe, nur amore novae vitae et melioris.[3] Die Hauptfrage ist also, wie eine solche Liebe zur Gerechtigkeit in der von der Sünde befangenen Seele geboren werden könne. Darauf hat Luther geantwortet, es geschehe dieß, wenn der Sünder den Eindruck sittlicher Reinheit und Kraft aus dem Verkehr mit Personen empfängt. In dieser Antwort steckt die bahnbrechende Erkenntniß.

Wer so von der lebendigen Macht des Guten ergriffen ist, befindet sich in einer anderen inneren Verfassung als der Sünder, der sich die Gesetzesdrohung als Wahrheit vergegenwärtigt und sich dadurch in Angst versetzt. Jenes soll ein Anfang zum Leben, dieß ein Symptom des Todes sein. Wie ist der Unterschied beschaffen? Der Eindruck, daß die Forderung des sittlichen Gesetzes zu Recht besteht, und daß das wahr ist, was es androht, kann sich lange in einem Gemüth erhalten, das ganz unter der Herrschaft der Sünde steht. Auch die Anerkennung dieses Rechts und dieser

---

[1] Vergl. ebendas. I, 334: Impossibile est, ut odias aliquid vero odio ac perfecto, cuius contrarium non prius dilexeris. Amor semper est prior odio, et odium natura et sponte fluit ex amore, et sic nascitur zelus, qui est iratus amor, id est odium mali propter bonum. Sic odium peccati et detestatio vitae praeteritae, nulla cura, nullo labore quaesita veniunt sua sponte, alioquin perversissimo ordine, et nunquam profuturo studio quaeritur amor iustitiae per odium peccati, imo machina desperationis et deiiciendi animi est talis perversitas.

[2] Ebendas. V, 184: contritio quantumlibet magna, nisi fiat amore iustitiae et in caritate Dei, non est vera sed simulata. — Ego enim hypocritam aliter definire non possum, quam eum, qui id, quod facit, non ex animo et sincero corde facit.

[3] Ebendas. I, 335.

Wahrheit ist dabei sündig. Denn sie geschieht mit Widerwillen. Der Mensch liegt dabei mit den Gedanken, deren Wahrheit er nicht leugnen kann, in Streit. Die daraus entspringende Unruhe und Angst kann noch gesteigert werden durch gewohnheitsmäßige Vorstellungen religiöser Herkunft und durch Ereignisse, in welchen die Strafe der Sünde greifbar hervorzutreten scheint[1]. Aber ohne Zweifel wird doch nun grade dadurch auch der innere Gegensatz gegen das in dem Gedanken des Gesetzes anerkannte Gute gesteigert. So gestaltet sich der Vorgang, wenn der Sünder das Gute nur so anschaut wie es noch ein Bestandtheil seines eigenen inneren Lebens ist, als das ihm widerwärtige Gesetz. Ganz anders dagegen kann es zugehen, wenn dem Sünder das ihm selbst fremde Gute bei einem Andern als das Lebenselement eines persönlichen Willens entgegentritt. Das kann freilich erst recht dazu dienen, den Sünder im Bösen zu verhärten. Denn er hat allen Grund, das Gute kräftiger zu hassen, das sich ihm anschaulicher aufdrängt. Aber möglich ist auch eine andere Wirkung. Es kann auch geschehen, daß der Sünder von der Schönheit sittlicher Güte hingerissen wird. Dann richtet er sich nicht in seinem bösen Triebe vor der Erscheinung des Guten auf, sondern er beugt sich vor ihm. Der Schmerz über die eigene Sünde wird dabei viel peinlicher. Aber in diesem Schmerze lebt die Sehnsucht, jenes höhere Leben möchte sein eigenes werden. Das ist die Geburtsstunde eines neuen Menschen. Keine psychologische Erörterung kann die Fälle feststellen, in welchen jene oder diese Wirkung eintreten müsse. Denn dieß ist die Stelle, wo das Ewige und Zeitliche von dem Herrn über beides zu einem Lebendigen verbunden wird. Wer die anziehende Kraft des außerhalb seines eigenen Selbst lebendigen Guten empfindet, wird in den Bereich des Lebens erhoben. Wer sie nicht empfindet, kommt in einen schärferen Gegensatz gegen das Gute und stirbt damit weiter ab.

---

[1] Im Hinblick darauf wird auch in der orthodox-lutherischen Darstellung von dem Weg zur Reue die Betrachtung des Gesetzes mit der Betrachtung der mannichfachen Erweisungen des göttlichen Zornes vor Allem in dem Tode Christi verbunden. Vergl. J. Gerhard Loci ed. Preuss III, 242.

In dem beschriebenen Erlebniß wirkt auch der bloße Gedanke des Guten, der in seiner Wahrheit erfaßt ist. Auch die richtende Gewalt dieses Gedankens wird dabei, und zwar viel stärker, erfahren, wie bei der bloßen Vergegenwärtigung des im Bewußtsein noch lebendigen Gesetzes. Aber es wirkt dabei noch etwas Anderes mit, das in der bloßen Regung des noch nicht erstorbenen Gewissens fehlt. Das ist eben die Wirklichkeit des Guten, die an einem Anderen wahrgenommen wird. Dadurch aber kann in das innere Leben des Sünders etwas eingeführt werden, das durch die bloße in ihrem Recht verstandene sittliche Forderung nie erzeugt werden könnte. Erstens eine vorher nicht mögliche Freude am Guten. Das gilt von allen Stufen der sittlichen Entwickelung. Das Gute, das uns fehlt, können wir uns niemals durch den bloßen Willensentschluß innerlich nahe bringen. Wir können im besten Falle in dieser bestimmten Beziehung das Recht der sittlichen Forderung verstehen. Aber wir selbst können nicht bewirken, daß das Gute, an dem wir bisher keine Freude hatten, uns wohlthuend berühre. Wie man an einem solchen Verhalten Freude haben könne, dafür können dem in einer bestimmten Beziehung sittlich zurückgebliebenen Menschen erst die Augen aufgehen, wenn er Personen sich frei und unbefangen darin bewegen sieht. Damit ist freilich die Lust an diesem Guten noch nicht zur leitenden Macht in seinem eigenen Thun geworden. Ehe es dahin kommt, hat er noch viel zu überwinden. Aber einen Anfang der Umkehr hat er doch nun erreicht. Denn indem er von Menschen angezogen wird, in denen das Gute mächtig geworden ist, erhält seine Reue einen anderen Inhalt und eine größere Kraft. Die Reue eines von der sittlichen Güte Anderer ergriffenen Menschen ist über den selbstsüchtigen Schmerz der falschen Reue hinaus. Ein solcher Mensch denkt in seiner Reue nicht daran, sich selbst zu erhalten, sondern anders zu werden. Er trägt auch an der Straffolge der Sünde und bangt vor der Strafdrohung des Gesetzes. Aber schmerzlicher als das empfindet er die Sünde selbst, weil er das wahrhaftige Leben des guten Willens in dem Verkehr mit Anderen verspürt hat. Zweitens ist in der Erfahrung von der anziehenden und demüthigenden Kraft sittlicher Güte der Keim des Glaubens enthalten. Dieß ist eine Erkenntniß,

welche in dem christlichen Volksleben mächtiger ist, als in der christlichen Theologie. Wer es überhaupt erlebt, daß er durch die lebendige Macht des Guten über die Schranken seines bisherigen Wesens erhoben wird, ist in diesem Erlebniß von Gott innerlich berührt. Unter dem Einfluß dieser Macht, die eine andere Art des Fühlens und Denkens in ihm entstehen läßt, empfindet er die Nähe Gottes. Denn die Macht des Guten über das Wirkliche ist die Macht Gottes. Selbst wenn ein Mensch nichts von Gott zu wissen meinte und den Namen Gottes für leeren Schall hielte, so würde er doch inmitten der Erfahrung, daß die Erscheinung des Guten mit schöpferischer Kraft in sein Inneres eingreift, sich von einer Macht ergriffen fühlen, die er Gott nennen müßte, wenn er sich selbst recht verstände. Wer sich vor der sittlichen Güte eines Menschen beugt, hat es in der Regung seiner Ehrfurcht keineswegs nur mit diesem einzelnen Menschen zu thun. Denn in seinem eigenen Denken wird durch den empfangenen Eindruck der Gedanke einer höheren Macht erzeugt, die in dieser einzelnen Erscheinung auf ihn einwirkt. Von dieser höheren Macht wissen wir uns in unserer Lebenstiefe ergriffen und ganz und gar abhängig, wenn wir in jenem einfachen sittlichen Erlebniß stehen. Deshalb ist die Ehrfurcht vor Personen, die innere Beugung vor der Erscheinung sittlicher Kraft und Güte die Wurzel aller wahrhaftigen Religion. Der Glaube, der einen Christen trägt, ist damit freilich noch nicht vollendet. Aber der Christenglaube, wenn er echt ist, ist sicherlich nichts Anderes als die Vollendung dieses Anfangs.

Die so beschaffene contritio nennt Luther vera und ex spiritu nata. Wahrhaftig ist sie, weil sie durch die Freude an der Erscheinung des Guten mit ihren Gedanken an das Gute selbst gebunden, auf das Besserwerden, nicht bloß auf das Seligwerden gerichtet ist[1]. Es ist demgemäß auch die Haltung gegenüber der eigenen Sünde anders als bei der falschen Reue, die Luther be-

[1] E. A. var. arg. 1, 334: Plus tibi discutiendum est confessuro, quantum diligas iustitiam, quam quantum odias peccatum, multoque maiore, imo solo hoc labore tibi cogitandum est, quomodo futuram vitam agas bonam, quam quomodo deseras aut odias praeteritam malam.

kämpft. Von dem Schmerz über die Sünde nimmt die rechte Reue nicht ihren Ausgang. Das geschieht allerdings naturgemäß, wenn das der Gesetzesdrohung noch zugängliche Gemüth dem leeren Verlangen nach Selbsterhaltung oder nach Seligkeit folgt. Dabei ist der Sünder sich selbst überlassen und kann dann aus dem eigenen Innern heraus zu nichts weiter kommen als zu einem Schmerz über die Sünde, der in Wahrheit ein Schmerz über die Strafe und damit ein Verbleiben in dem alten Wesen ist. Wenn dagegen die Reue dadurch erregt wird, daß die Erscheinung des Guten in einem Anderen den Sünder anzieht und erschüttert, so ist das Erste die Bewegung zu dem Guten, das von Außen her belebend einwirkt. Daraus entsteht dann ein Schmerz, bei welchem nicht der Strafzustand mit der Straffreiheit, sondern die eigene sittliche Ohnmacht mit dem in seiner Kraft und Fülle empfundenen Leben eines Anderen verglichen wird.[1] Dieser Schmerz wird aus einer erhebenden Erfahrung geboren.[2] Dadurch hat er seine eigenthümliche Tiefe. Denn in einem so erregten Menschen ist etwas Neues entstanden, woran ein viel tieferer Schmerz empfunden werden kann als an der Selbstsucht eines von Angst um sein Schicksal erfüllten Herzens. Offenbar ist da allein wahrhaftige Reue, wo der Gegensatz gegen die Sünde nicht von dem eigenen Lebenstriebe, sondern von den Erfahrungen aus gewonnen wird, die der Sünder an der Lebenswelt des Guten gemacht hat. Aber in diesen Gegensatz und zu einer solchen Reue kann sich der Mensch nicht selbst bringen. An keinem Punkte der sittlichen Entwicklung ist das möglich, dem sittlich weit geförderten Menschen ebensowenig, wie dem völlig rohen.[3] Die Reue ist im Anfang und im ganzen Verlaufe des Christenlebens wesentlich dieselbe, vor Allem darin, daß sie nicht ein Werk des Sünders, sondern ein Werk des heiligen Geistes im

[1] E. A. var. arg. V, 188: Non amore commodi nec timore poenae sed affectu solius iustitiae peccata ponderabunt.

[2] E. A. var. arg. I, 334: Poenitentia enim debet esse dulcis et ex dulcedine in iram descendere ad odium peccati. Vergl. ebendas. V, 189: In medio terrore diligit iustitiam, si vere poenitet.

[3] E. A. var. arg. III, 188: nec timore nec amore potest se homo erigere ad gratiam capessendam, sed gratia praevenit, et movet ad merum Dei obtutum et amorem iustitiae.

Herzen ist. Ein Werk des heiligen Geistes ist sie aber dann, wenn sie in ihrem tiefsten Grunde ein Ergriffensein von Gott, also Regung des Glaubens ist. Dieser Satz Luthers ist schweren Mißverständnissen ausgesetzt, wenn nicht sicher erfaßt wird, wie der Glaube dabei zu verstehen ist. Leider kann man von Luther selbst nicht sagen, daß er die richtige Darstellung vom Glauben festgehalten hätte. Sie ist ihm gerade an diesem Punkte in einem verhängnißvollen Moment des Reformationswerkes entglitten.

Daß die rechte Reue im Glauben ihren Ursprung habe, hat nur dann einen Sinn, wenn der Glaube selbst die Freude am Guten in sich trägt. Das ist dann und nur dann der Fall, wenn die Erscheinung persönlicher Güte den Menschen als eine Offenbarung ergriffen und ihn dazu gebracht hat, zu der Macht des Guten über das Wirkliche in Ehrfurcht aufzublicken. Man sollte nun auch meinen, ein Christ hätte am wenigsten Grund, diese Auffassung des Glaubens abzuweisen. Denn ihm soll die Offenbarung Gottes ein Mensch sein. Das persönliche Leben dieses Menschen hat die Kraft gehabt, sich in einer reichen Ueberlieferung ein unvergleichliches Organ zu schaffen. Der Empfängliche kann aus dieser Ueberlieferung die Regungen der Seele Jesu, wie er gedacht und empfunden, was er gewollt und gewirkt hat, mit wunderbarer Frische verspüren und die emporreißende Kraft davon erfahren. Nur wer Jesus so zu finden vermag, empfängt die vollkommene Offenbarung Gottes und wird dadurch über die Angst der Welt und über die Noth erhoben, in welche das durch Jesus entschleierte Gesetz den Menschen versetzt. Wenn sich uns das persönliche Leben Jesu so enthüllt, so werden wir durch diese ungehemmte Kraft des guten Willens nicht nur Gottes gewiß gemacht, sondern wir werden durch die Art, wie sich Jesus zu der sündigen Menschheit gestellt hat, mit Gott versöhnt. Aber das Erste ist doch, daß wir durch die Fülle und Kraft seiner sittlichen Güte so erhoben und gedemüthigt werden, daß wir den Gedanken Gottes fassen und sein Einwirken auf uns als Gottes Rede zu unserm Herzen verstehen müssen. Ohne Zweifel ist nun da, wo durch die Kraft Jesu der Glaube erweckt ist, eben in diesem Glauben auch das positive Verhältniß zum Guten, das Verständniß dafür, daß die lautere Liebe

das Lebenselement des persönlichen Geistes ist, geschaffen. Denn der Glaube entsteht ja eben dann, wenn das persönliche Leben Jesu uns ergreift und anzieht. Es ist auch klar, wie sich in das Leben dieses Glaubens die gleichartigen Erfahrungen des sittlichen Verkehrs einfügen, von denen Luther in dem sermo de poenitentia die Entstehung einer wahren Reue ableitete. Denn ein Mensch, der in einem solchen Glauben lebt, wird sicherlich aus jeder Erscheinung sittlicher Güte, die ihm seine eigene Sünde klar macht, den Verkehr Gottes mit seiner Seele herausmerken. Die daran sich knüpfende Reue geht nicht nur aus dem Glauben hervor, sondern sie geht auch bei dem Christen wieder in den Glauben über, der trotz der tiefer empfundenen Sünde den Zugang zu einem Gott zu finden weiß, der vergiebt. Ueber die Reue wächst in dem inneren Leben des Christen das Vertrauen zu der Barmherzigkeit des Gottes, der den Schmerz der Reue erweckt hat, empor. Es ist also klar, daß der richtig verstandene christliche Glaube immer wieder eine wahrhaftige Reue anregen muß, und immer wieder die damit entstandene Krisis des inneren Lebens überwindet. Nicht in irgend welchen räthselhaften Qualitäten ist es begründet, daß der Glaube uns in sittliche Noth und wieder aus ihr herausführt, sondern in einer sehr einfachen, offenbaren und verständlichen Thatsache. Deshalb und nur deshalb hat der Glaube diese Fähigkeit, zu verwunden und zu heilen, in die Tiefe und empor zu führen, weil die Thatsache, die ihn begründet, das innere Leben des Menschen Jesus ist. Diese Thatsache bleibt uns gegenwärtig, wenn wir durch die in ihr wirkende sittliche Kraft und Hoheit erschüttert und gedemüthigt werden. Und weil sie uns gegenwärtig bleibt, deshalb kann auch wiederum die in ihr sich offenbarende Macht der Liebe und des Erbarmens mit dem Sünder uns aufrichten. Also nicht in dem subjectiven Vorgang des Glaubens selbst, sondern in der ihn begründenden objektiven Thatsache liegt die Kraft, die Reue zu wecken und sie dann auch wieder zu überwinden in dem Trost der Versöhnung und in der Zuversicht eines neuen Lebensanfangs. Der Glaube aber, der so unter dem Eindruck der Person Jesu entstanden ist, wird ähnliche Erfahrungen ohne Zahl in dem sittlichen Verkehr mit Christen machen. Die Erscheinung sittlicher

Güte, die uns in irgend einer Beziehung unsere eigene Verkommenheit klar macht, offenbart sich uns auch immer wieder als ein Zuruf der rettenden Liebe Gottes. Da allein verspüren wir die eigenthümliche Tiefe und Wärme christlichen Verkehrs, wo Einer dem Andern unwillkürlich durch seine bloße Erscheinung zum Priester wird, der ihn in das Heiligthum einführt. Das Leben in einem solchen Verkehr ist auch ein Leben aus der Offenbarung Gottes. Es ergiebt sich daraus von selbst der auch von der römischen Kirche nicht verleugnete Satz, daß das christliche Leben eine immerwährende poenitentia sein soll.

Aber dieses richtige Verständniß des christlichen Glaubens hat sich in der evangelischen Theologie nicht behauptet. In der Gegenwart nennt man es Moralismus. Es muß auch seine Schwierigkeiten haben, damit auszukommen. Denn schon bei den Reformatoren ist der richtige Ansatz dazu bald wieder untergegangen. Der richtige Ansatz dazu lag in jener Lehre Luthers von der Entstehung wahrhaftiger Reue. Die Liebe zur Gerechtigkeit, von welcher Luther eine wahrhaftige Reue ableitet, wird dadurch geschaffen, daß der Mensch von der lebendigen Macht des Guten ergriffen und angezogen wird. Dieses Erlebniß aber ist die Entstehung des Glaubens. Der Mensch tritt mit Gott selbst in Verkehr, indem er sich vor der Macht des Guten, die in seine eigene Wirklichkeit eingreift, innerlich beugt. Nur deshalb, weil der Anfang einer wahrhaftigen Reue mit der Entstehung des Glaubens identisch ist, kann Luther eine solche Reue ex spiritu nata nennen. Also mit der sicheren Unterscheidung einer wahrhaftigen von Gott geschenkten Reue von einer heuchlerischen durch den sündigen Willen selbst hervorgebrachten hing das richtige Verständniß des Glaubens eng zusammen. Es ist aus dem Gewissen eines aufrichtigen Mannes geboren, der sich bei der kirchlichen Halbmoral und ihren Beschwichtigungsmitteln nicht beruhigen konnte. Untergegangen ist es unter der Last religiöser Vorstellungen, von deren Werth man mit Recht tief durchdrungen war, die aber allmählich zu einem Mittel heilloser Verderbniß wurden. Denn da es nicht mehr gelang, sie als Erzeugnisse des Glaubens zu entwickeln, so wurden sie zu Lasten, welche die Keime des Glaubens in ihrer Entwickelung

hemmten. Wir können uns den Unterschied der Lage der Reformatoren von der unsrigen in dieser Beziehung nicht kräftig genug vorhalten. Sie haben sich ernstlich bemüht, den Glauben als das Werk des sich offenbarenden Gottes zu fassen. Aber das ist nur erreichbar, wenn man unter dem Glauben nichts weiter versteht, als das Innewerden Gottes als einer dem Menschen sich kundgebenden Macht. Aber durch ihre eigene Gewöhnung an katholisches Denken und durch die unerschütterte Macht der religiösen Ueberlieferung über die allgemeine Stimmung wurden die Reformatoren dazu gedrängt, eine lange Reihe religiöser Vorstellungen als selbstverständlich anzusehen, an welche die subjektive Frömmigkeit als an feststehende Vorurtheile anzuknüpfen habe. Natürlich gehörte dazu vor Allem die Vorstellung von Gottes Wirklichkeit und Macht. Die innere Haltung aber, in welcher man sich solchen unantastbaren Vorstellungen anbequemt, ist von der Regung lebendigen Glaubens möglichst verschieden. Indem man sich bereitwillig in die Ueberlieferung fügt, verlegt man sich leicht den Weg zu der Erfahrung, wie herrlich die wirkliche Aneignung jener Vorstellungen ist, die sich aus der einfachsten, von aller Willkür freien und von dem Bewußtsein ihrer Nothwendigkeit getragenen Regung des Glaubens entwickelt. Diese Erfahrung, in welcher allein die Entstehung der wirklichen Reue aus dem Glauben erlebt werden kann, haben die Reformatoren in ihrer Reinheit nicht bewahren können. Sie sind daran gehindert durch die damals noch ungebrochene Stimmung, in welcher das als selbstverständlich erschien, was in Wahrheit dem Glauben als eine wunderbare Gabe zu Theil wird. Uns, im Zeitalter der Socialdemokratie, fehlt eine solche Entschuldigung.

Vor dem Fehler, den die Reformatoren begangen haben, können wir uns bewahren, wenn wir die Aeußerungen beachten, in denen er bei ihnen offen hervortritt. Mit Recht hat Ritschl die Bedeutung der sächsischen Kirchenvisitation von 1527 als einer Krisis in der Geschichte der Reformation betont. Was sie für sich selbst von der neugewonnenen christlichen Erkenntniß hatten, wußten die Reformatoren. Was grobe und ungeschickte Hände aus der reformatorischen Heilspredigt gemacht und wie sie damit auf das

Volk gewirkt hatten, erfuhren sie durch jene Visitation. In der Einleitung des „Unterrichts der Visitatoren an die Pfarrherren" findet sich nun die berühmte Erklärung, in welcher die Reformatoren den Finger auf den Hauptschaden legen und die Anweisung geben, es besser zu machen. Die Predigt von der freien Gnade Gottes in Christus war vielfach in den Schmutz geworfen. An Menschen, die es vor Allem nöthig hatten, zu dem Bewußtsein ihrer sittlichen Pflichten erweckt zu werden, hatte man ohne Weiteres die Verkündigung gebracht, daß auf den Glauben an die Gnade Gottes Alles ankomme. Die Folge war, daß die schlimmste sittliche Verwilderung auszubrechen drohte. Die Predigt, die auf den Namen der Reformatoren ging, schien die äußerlichen Zuchtmittel der alten Kirche zu beseitigen, ohne eine Gesinnung zu erwecken, die solcher Zuchtmittel nicht bedarf. Die Reformatoren empfanden es tief, wie damit der Glaube geschändet wurde, den sie grade als eine Kraft der Erlösung für den mit seiner sittlichen Aufgabe ringenden Menschen erfahren hatten. Aus dieser Stimmung heraus sind jene Worte des „Unterrichts der Visitatoren" geschrieben. Von dem damals empfangenen Eindruck des Unheils, das sich an eine verkehrte Anwendung der evangelischen Heilspredigt knüpfen konnte, ist auch das spätere Wirken der Reformatoren beherrscht. Ein deutliches Erzeugniß jener Stimmung sind vor allem die Ausführungen der Augustana und ihrer Apologie über die poenitentia. Von Anfang bis zu Ende behandeln diese Ausführungen das Thema, daß dem rettenden Erlebniß der fides iustificans das Erlebniß sittlicher Noth in der contritio vorausgehe. Daneben wird noch betont, daß die contritio nicht als ein verdienstliches Werk des Menschen anzusehen sei, daß die remissio peccatorum nicht propter contritionem erfolge.[1] Dieß mußte natürlich gesagt werden, um dem Ganzen den Charakter eines Vorgangs zu bewahren, wie er sich in dem inneren Leben eines Christen abspielt, der kein otiosus sondern zu dem Bewußtsein seiner sittlichen Aufgabe erweckt ist. In einem solchen Christen entsteht die sittliche Noth von selbst, aus der ihn die seinem Glauben zutheil werdende

[1] Vergl. A. C. 5, 59.

Offenbarung Gottes in Christus hinausführt. Diesen Gedanken, daß nicht dem otiosus, der keine terrores kennt, sondern allein dem sittlich strebenden und sittlich leidenden Menschen das Licht der Gnade aufgehe, hat Melanchthon in den Capiteln 2, 3 und 5 der Apologie mit nicht genug zu preisender Gründlichkeit verfolgt. Daran brauchen wir uns, wenn wir von Luthers ersten bahnbrechenden Ausführungen herkommen, wahrlich nicht zu stoßen, daß hier in der Apologie durchweg die contritio als das erste, die fides als das zweite dargestellt wird, wie auch in Art. 12 der Augustana. Denn unter dem hier obwaltenden Gesichtspunkt, bei der Verfolgung des Gedankens, daß die Verkündigung von dem erlösenden Glauben allein von dem sittlich erweckten Menschen zu seinem Heil aufgenommen werden kann, verstand sich jene Reihenfolge von selbst. Uebrigens läßt Melanchthon gelegentlich durchblicken, daß er keineswegs meint, der Christ solle zur Erzeugung der contritio von der fides abstrahieren; sondern die contritio vertiefe sich in immer neuen Ansätzen in dem Leben des Menschen, in dem zugleich die fides wächst. Et in his rebus perfectionem christianam et spiritualem ponimus, si simul crescant poenitentia et fides in poenitentia.[1] In diesem Satze bedeutet das Wort perfectio das dem Christen vorgestellte Ideal. Unter diesem Gesichtspunkt aber, unter dem Gesichtspunkt der Aufgabe treten contritio und fides neben einander. Denn der Christ soll in keinem Augenblick davon lassen wollen, die fides zu üben. Wenn Melanchthon diesen Gedanken weiter verfolgt hätte, so wäre er auf jene von Luther so oft entwickelten Sätze gekommen, daß bei der rechten Buße mitten in der Angst die Hoffnung, mitten im Gefühl des Zornes Gottes der Glaube lebendig und wirksam sei.

Wenn wir also diese Ausführungen der Apologie mit dem sermo de poenitentia und den auf der Höhe desselben stehenden Sätzen Luthers vergleichen, so kann von einem Widerspruch nicht die Rede sein. Was in der Apologie über contritio und fides gelehrt wird, ist nach den Grundsätzen, die Luther in dem sermo

[1] A. C. 3, 232.

de poenitentia und überhaupt vor 1527 entwickelt hat, einfach richtig. Es ist immer auch Luthers Meinung gewesen, fidem sine contritione esse non posse, cum gratia non infundatur sine magna concussione animae.[1] Welche Form diese Krisis des inneren Lebens annimmt, das hängt nach Luthers Meinung von den individuellen Verhältnissen des Menschen und von den göttlichen Führungen ab, denen er demgemäß unterliegt. Es ist aber auch durch nichts erwiesen, daß Melanchthon, wenn er in der Apologie die terrores incussi conscientiae perterrefactae bei jedem ernsten Christen voraussetzt, dabei an ähnliche leidenschaftliche Kämpfe gedacht habe, wie sie Luther als Mönch durchlebt hatte. Nur das spricht er damit aus, was auch Luthers Meinung immer geblieben ist: „es muß zu einem Untergang kommen mit einem jeglichen Menschen."

Die Art wie die beiden Bekenntnisse das Verhältniß von contritio und fides fast ausschließlich behandeln, stimmt mit den bahnbrechenden Gedanken Luthers über das Wesen der contritio sehr wohl zusammen. Indessen daraus folgt noch nicht, daß diese Gedanken auch 1530 noch vollständig festgehalten und in den lutherischen Bekenntnißschriften ausgedrückt seien. Dieß ist vielmehr offenbar nicht der Fall. Erstens sind weder in der Augustana noch in der Apologie jene weittragenden Gedanken von dem Ursprung einer wahrhaftigen Reue ausgeführt. Alle Theilnahme scheint hier durch den einen Gedanken weggenommen zu sein, daß der erlösende Glaube für den homo otiosus ein leeres Wort und nur für den Menschen ein machtvolles Ding sei, der die Majestät und den unentrinnbaren Zwang des Gesetzes verspüre und mit dieser Empfindung Ernst mache. Daß das Gesetz mit dem Evangelium zusammengehöre, daß die Gnade Gottes in Christus nur dem mit dem Gesetz ringenden Menschen Frieden bringe, das schien die einzig zeitgemäße Wahrheit zu sein. Zweitens hat Melanchthon in der Apologie allerdings die Frage nach dem Ursprung der contritio berührt, aber er hat die Verhandlung derselben als otiosas et infinitas disputationes abgewiesen.[2] Drittens hat Melanchthon, so oft er

[1] E. A. var. arg. 5, 194.

[2] A. C. 55, 29: de contritione praecidimus illas otiosas et infinitas quaestiones, quando ex dilectione Dei, quando ex timore poenae doleamus.

von der Zugehörigkeit des Glaubens zu einer heilsamen Reue redet, immer nur den Glaubensakt im Auge, der die schon vorhandene Gewissensnoth auflöst und in den Frieden mit Gott überführt. Daß aber eine rechtschaffene Reue gar nicht anders entstehen kann, als in einem Vorgang, der schon Regung des Glaubens ist, zieht er nicht in Betracht. Zur Bezeichnung der falschen und der wahren Reue weiß er immer nur zu sagen, daß jener der Trost des Glaubens nicht nachfolgt, während er dieser zutheil wird. Daß eine wahrhaftige und heilsame Reue schon in einer Regung des Glaubens ihren Anfang nehme, sagt er nirgends.[1]

Daß die Reformatoren 1530 bei der Erörterung der contritio so ausschließlich für jenen einen Gedanken eintraten, läßt sich aus den erschütternden Erfahrungen der Kirchenvisitation genügend erklären. Sie sind in dieser Richtung später durch das Auftreten des Joh. Agricola in dieser Sache bestärkt worden. Während Luther sich mit heiligem Ernst einer Verderbniß, deren Verantwortung auch ihn mitbelastete, entgegenwarf, mußte er erleben, daß ihm ein alter Genosse in den Weg trat. Die Einwendungen, mit denen Agricola 1527 gegen die vermeintlich neue Lehre von der Buße aufgetreten war, hatte Luther freundlich beschwichtigt. Als aber Agricola fortfuhr, die hochnöthige Pflege sittlicher Zucht zu stören, und die Erfahrung von der zermalmenden Kraft des Gesetzes aus der Gemeinde tilgen zu wollen schien, suchte ihn Luther 1538 öffentlich niederzuschlagen. Es kam zu der Erklärung, daß man sich vor der Bußlehre dieses Mannes mehr als vor dem Teufel zu hüten habe. Während die Papisten mit ihrer Buße die Menschen zur Verzweiflung brächten, wolle jener die Buße überhaupt abschaffen.[2] Scheinbar hatte Agricola gegenüber dem Vorgehen der Reformatoren auf Luthers ursprüngliche Lehre zurückgegriffen. Ritschl[3] hat es auch so angesehen. Ich muß

---

[1] Vergl. A. C. 5, 38: Et sic clare definiri potest filialis timor talis pavor, qui cum fide coniunctus est, hoc est, ubi fides consolatur et sustentat pavidum cor. Servilis timor ubi fides non sustentat pavidum cor.

[2] E. A. var. arg. 4, 434.

[3] Lehre von der Rechtf. und Vers. I, 2. Aufl. 201.

aber den Widerspruch, den Köstlin[1], Kawerau[2] und Loofs[3] gegen diese Auffassung erhoben haben, für berechtigt halten. Freilich scheinen mir die genannten Gelehrten den Fehler, der auf beiden Seiten, von Luther und Melanchthon sowohl, wie von Agricola begangen wurde, nicht aufgedeckt zu haben.

In der Vorrede zu der deutschen Ausgabe des „Unterrichts der Visitatoren" von 1528 findet sich die berühmte Erklärung der Reformatoren, welche durch den Einspruch des Agricola veranlaßt ist.[4] Die Reformatoren hatten beanstandet, daß viele vom Glauben predigten, ohne zu zeigen „wie man zu dem Glauben kommen soll", ohne das richtige Verständniß des Glaubens zu eröffnen; denn „es kann Vergebung der sünden nicht verstanden werden on busse". Es muß das Gesetz als ein wesentlicher Bestandtheil des Evangeliums[5] gepredigt werden, weil die Thatsache fest steht: „fidem in his tantum esse posse, qui habent contrita per legem corda"[6]. Gegen diese Forderungen ist gewiß nichts einzuwenden. Denn es ist wirklich so, wie die Reformatoren sagen: „wo nicht Rew ist, ist ein gemalter Glaub, denn rechter glaub sol trost und freude bringen, an Gott, Solcher trost und freud wird nicht gefület, wo nicht Rew und schrecken ist". Mögen wir uns auch eine noch so zarte Anfangsform des Glaubens vorstellen, so ist er doch in seinem Wesen die Ergriffenheit von der Macht des Guten. Wenn das fehlte, so wäre der vermeintliche Glaube kein wirklicher Verkehr mit dem lebendigen Gott. Denn Gott ist nun einmal, im Unterschied vom Absoluten und von anderen Götzen, der gute Wille, der des Wirklichen Herr ist. Bei dem unmündigen Kinde ist jener Lebensnerv des Glaubens vorhanden in der Ehrfurcht vor der Gerechtigkeit und Güte der Eltern, die das Kind zu dem Gott emporziehen, zu dem die Eltern

[1] Köstlin, Martin Luther 2. Aufl. 1883 2, S. 31 ff.

[2] Johann Agricola 1887 S. 140—51; 183—92.

[3] Leitfaden für seine Vorl. über Dogmengeschichte 2. Aufl 1890. S. 382—84.

[4] C. R. XXVI, 51—52.

[5] Vergl. ebendas. 51: „das Evangelion gantz predigen, und nicht ein stück on das ander".

[6] ebendas. 28.

beten. Ist er aber vorhanden, so ist auch der Keim zu der Regung vorhanden, welcher in dem entwickelten religiösen und sittlichen Leben des Christen sich zu dem Entsetzen über die eigene Sünde entfaltet. Die besondere Form der contritio hängt von der Altersstufe, dem Temperament, den Lebensführungen des einzelnen ab. Aber das ist sicher, daß christlicher Glaube ohne eine solche Erfahrung in irgend welcher Form nicht sein kann, und daß ohne sie Niemand die Sündenvergebung, welche dem Glauben zutheil wird, verstehen wird als das, was sie ist, als das unbegreifliche Werk der diese Noth überwindenden Liebe. Der Schauder davor, daß der Ernst des Gewissens aus der evangelischen Predigt schwinden könnte, hatte bei jenen Sätzen Melanchthons Feder geführt. Weil die Erfahrungen der Kirchenvisitation die scharfe Betonung jener Wahrheiten als dringend nöthig erscheinen ließen, deshalb sah auch Luther in Melanchthons Vorgehen ein wahrhaft göttliches Werk und behandelte die Behauptung der Gegner, daß die Reformatoren zurück kröchen, als ein verächtliches Plaudern des Teufels. Köstlin sagt mit Recht, daß die Behauptung der Gegner, sofern sie sich auf diesen Punkt bezog, nur daraus zu erklären war, daß man nicht genau und vollständig aufzufassen pflegte, was Luther wirklich sagte. Auch darin stimme ich Köstlin zu, daß Melanchthon die lobenswerthe Absicht hatte, die Unterweisung des christlichen Volkes auf das Nothwendige und Verständliche zu beschränken. Aber das wage ich, bei allem Respekt vor solchen Lutherforschern, wie Köstlin und Kawerau, zu bezweifeln, daß das, was in dem „Unterricht der Visitatoren" über Buße und Glaube freilich sehr verständlich gesagt war, unter Absehen von feineren Distinktionen richtig[1] und mit dem ursprünglichen Ansatz der Reformation in Einklang war.

Es scheint mir unmöglich, genau zu ermitteln, was Agricola meinte. Denn der eitle Mann hat das offenbar selbst nicht gewußt. Der Eindruck aber, den Luther von seinem Auftreten hatte, ist klar. Luther sah darin den Versuch, den sittlichen Charakter des christlichen Glaubens, daß er immerdar die innere Erlösung aus

[1] Vergl. Köstlin a. a. O. S. 33.

sittlicher Noth ist, zu verwischen. Nicht eine Befreiung zu dem Leben im Guten, sondern fleischliche Sicherheit schien ihm Agricola in dem Glauben zu suchen. Daß Agricola bei diesem Teufelswerke frühere Worte Luthers gebrauchen konnte, die freilich etwas ganz Anderes bedeutet hatten, läßt den Reformator in die Verzweiflungsklage Hiobs ausbrechen. Agricola hatte das Recht, ein Genosse Luthers zu heißen, damit verwirkt, daß er die hochnöthige Anstrengung der Reformatoren, eben jenen sittlichen Charakter des Glaubens hervorzukehren, störte. Es klang so lutherisch, wenn Agricola gegen Melanchthon einwendete, eine rechte Reue sei die Frucht des Glaubens, sie fließe aus der Liebe zur Gerechtigkeit. Und doch war dieser Einwand in dem Moment, wo er ihn erhob, ein Abfall von Luther ganz und gar.[1] Es handelte sich in dem Moment um die schwere Gefahr, daß man in weiten Kreisen der evangelischen Kirche die Erlösung im rechtfertigenden Glauben zu besitzen meinte, ohne zu bedenken, daß diese Erlösung allein in dem sittlichen Kampfe des mit dem Gesetze ringenden Sünders erlebt wird. Der Inhalt des Erlebnisses stand in Frage, wie es der auf der Höhe des Christenglaubens stehende Sünder macht. Da zu sagen, aber die Reue müsse ja aus dem Glauben hervorgehen, war in der That nur einem Manne möglich, dem seine hohen Worte nicht recht von Herzen kamen. Denn das hieß, man könne bei dem Erlebniß der Erlösung im Glauben von der sittlichen Noth des Sünders absehen. Man könne in diesem Erlebniß stehen, ohne dabei auf die Majestät des Gesetzes Bezug zu nehmen, die doch dem Sünder erst zeigt, wie fremd ihm ewiges Leben und wie tief sein Elend ist. Die Worte Luthers, welche Agricola im Munde führte, hatten sich auf eine ganz andere Frage bezogen. Damals in dem Sermo de poenitentia und in Luthers Assertio hatte in Frage gestanden, wie man auf den Weg zur Erlösung komme. Mit den katholischen Vorbereitungen zum Empfange der Absolution setzte sich Luther damals auseinander. Daß der Christ aber nicht auf den Weg zur Erlösung komme, den er immer neu zu beginnen hat,

[1] Auch darin gebe ich Köstlin gegen Ritschl Recht. Ritschl hat sich durch den Gleichklang der Worte verleiten lassen und hat nicht beachtet, daß jene Worte auf die Frage, um die es sich 1528 handelte, gar nicht paßten.

wenn er die Reue durch Bedenken seiner Sünden und der Drohung des Gesetzes zu erregen sucht, das hatte Luther mit siegreicher Klarheit dargethan. Dieß verhüllen zu wollen ist nicht wohlgethan. Der Widerspruch von Köstlin und Kawerau gegen Ritschl nimmt aber leider diese Wendung. Daß Ritschl auf jene Ausführungen Luthers kräftig hingewiesen hat, ist sein hohes Verdienst, für das dem muthigen und aufrichtigen Manne Alle danken werden, die jemals auf der Marterbank des Gewissens gelitten haben, die man z. B. bei der Vorbereitung zum Empfang des heiligen Abendmahles aufzurichten pflegt. Anstatt ihn deshalb zu tadeln und zu verdächtigen, als ob auch er wie Agricola den sittlichen Ernst des Glaubens zu lähmen suchte, muß man vielmehr sagen, daß auch Ritschl jene bahnbrechenden Gedanken Luthers noch nicht genügend gewürdigt und verwerthet hat.

Kawerau erklärt, Luther habe immer gelehrt, daß das sentire peccata das erste sei. Darauf ist zu sagen, daß man hier eben sorgfältig zu unterscheiden hat, wenn man nicht Alles in Verwirrung bringen will. Daß in dem Erlebniß der Erlösung das sentire peccata das erste ist, ist einfach selbstverständlich, wenn die Erlösung die Ueberwindung sittlicher Noth in dem Erlebniß der inneren Aussöhnung mit Gott bedeutet. Daß die Reformatoren dieß 1528 kräftig hervorhoben, brauchte allein keineswegs die Gefahr mit sich zu bringen, daß sie auf die römische Bußpraxis zurückkamen, von der sich Luther mühsam losgerungen hatte. Wenn man in dem Erlebniß der Erlösung die Empfindung sittlicher Noth als das erste betont, worauf alles Andere Bezug nimmt, so braucht man deshalb noch nicht für den Weg zur Erlösung die Praxis zu empfehlen, daß man sich selbst durch Erwägung der Sünden und ihrer Strafen in den nöthigen Sündenschmerz hineinzuquälen sucht[1]. Also das ist freilich selbstverständlich, daß in dem

[1] Daß Ritschl in der Forderung des cor contritum und der terrores, wie sie die Reformatoren in Folge der Kirchenvisitation einschärften, diese Gefahr anbrechen sah, war allerdings ein schwerer Mißgriff. Es ist deshalb auch ein unbestreitbares Verdienst von J. Köstlin dem entgegengetreten zu sein. Denn es konnten sich leicht in Ritschl's Gefolge Theologen finden, die ein ebenso gefährliches Spiel anfingen, wie Agricola. Wie weit Ritschl selbst davon entfernt gewesen ist, sollte freilich auch bekannt sein.

Erlebniß der Erlösung die Empfindung sittlicher Noth das erste ist. Denn damit ist nichts Anderes gesagt, als die einfache Wahrheit, daß im Christenthum die Erlösung in erster Linie die Ueberwindung sittlicher Noth bedeutet. Auf der andern Seite ist ebenso sicher, daß auf dem Wege zur Erlösung eine durch das Gesetz erregte Sündenempfindung nicht das erste ist. Auf jeden Fall sollte man sich, wenn man das Werden eines neuen Menschen mit der Erschütterung durch das Gesetz beginnen läßt, nicht auf Luther berufen. Luther hat vielmehr klar dargethan, daß das Werden eines neuen Menschen zwar durch eine solche Erschütterung hindurchführt. Denn der Sünder wird allerdings dahin gebracht, daß er das Recht des Gesetzes selbst einsieht und damit sich selbst richtet. Aber ehe es dahin kommen kann, muß in dem Sünder nach Luthers Meinung etwas ganz Anderes vorgegangen sein. Nicht mit dem Gesetz, wie er es versteht, und nicht mit seinen Sünden, wie er sie versteht, soll er sich beschäftigen. Er soll überhaupt nicht meinen, daß er vermittelst dessen, was er in sich selbst trägt, ein Anderer werden könnte. Er mag es anfangen, wie er will, es wird doch immer wieder die Thatsache zu Tage treten, daß er das Gesetz, das er allerdings bei noch nicht erstorbenem Gewissen in sich selbst trägt, haßt, und daß er die Sünden, die er am Gesetze mißt, liebt. Geholfen wird ihm daher nur, wenn etwas von Außen her an ihn herandringendes ihn so ergreift, daß er dadurch über sein bisheriges Wesen erhoben wird. Daß dieß letztere Luthers Gedanke ist, wird natürlich auch von Köstlin nicht verkannt. Aber er meint, nach Luthers Ansicht bediene sich die Gnade im Anfang des Heilsprocesses des Gesetzes, um ihr opus alienum, die Schrecken des Gewissens zu wirken[1]. Bekanntlich werden nun auch bei Luther oftmals die Schrecken des Gewissens, in welche Gott die Seinen führt, als das opus alienum seiner Barmherzigkeit bezeichnet. Aber keineswegs hat Luther in jenen Reformationsschriften, in denen er sich eingehend über den Weg zur Erlösung oder über die Entstehung des Glaubens ausspricht, behauptet, daß das Erschrecken vor dem Gesetz und das Leidtragen

[1] Vergl. a. a. O. 640.

über die Sünde den Anfang mache.[1] Was Köstlin Luther lehren läßt, würde grade das sein, was Luther in der Assertio an seinen Gegnern bekämpft. Luther soll lehren, daß die Erschütterung durch das Gesetz das grundlegende Erlebniß bei der Entstehung des Glaubens sei, aber daß hinter diesem Vorgang im Bewußtsein die verborgne Gnade stehe, die ihn anrichte. Das wäre ja aber die Anweisung, augustinisch zu lehren und pelagianisch zu leben. Mit der bloßen Behauptung, daß hinter dem Erlebniß des Bewußtseins die Gnade stehe, wollte sich Luther eben nicht begnügen. Wenn der Vorgang im Bewußtsein nichts weiter sein sollte, als die in dem Sünder durch das Gesetz erregte Angst, so mag noch so kräftig erklärt werden, daß die Gnade dieß bewirke, — an dem Bewußtseinszustand, daß der Mensch gerade dabei das Gute flieht und sich in seinem innersten Lebenstriebe gegen das Gesetz auflehnt, wird dadurch nichts geändert. Das hieße also in der Theorie die Gnade als die Macht der Erlösung anerkennen und in der Praxis mit einer sündigen Regung die vermeintliche Umkehr beginnen.

Luther lehrt vielmehr unfraglich, daß ein Werk der Gnade, welches als solches im Bewußtsein erlebt wird, den Anfang mache. Dieses Werk der Gnade ist der Eindruck, den das um uns her verwirklichte Gute auf uns macht. Wirklich wird das Gute in Personen, in deren Willen es lebt und in deren Wandel es zur Erscheinung kommt. Ständen wir nicht in einer Welt, in welcher wir mit einer solchen Wirklichkeit des Guten in Berührung kämen, so würden wir uns vergeblich mit unserm Gedanken des Gesetzes und mit dem Bedenken unserer Sünden beschäftigen. Der Sünder, der sich selbst überlassen bleibt, geht verloren; der Sünder, an den das göttliche Leben, das in dem guten Willen Anderer waltet, herantritt, kann gerettet werden. Wenn die Erscheinung des Guten

---

[1] Kawerau a. a. O. 185 hat dieß trotzdem aus der assertio omnium articulorum namentlich aus dem deutschen Texte dieser Schrift (Jen. Ausg. I, 379 b) heraus gelesen. Das ist ihm nur deshalb möglich, weil er zwischen dem Weg zur Erlösung und dem Erlebniß der Erlösung, zwischen der Entstehung des Glaubens und dem erlösenden Act des Glaubens nicht unterscheidet.

an einem Sünder ihre rettende Kraft bewährt und ihn auf den Weg zur Erlösung bringt, so ist in einem solchen Eindruck bereits beides mit einander verbunden, was in der unablässigen Buße eines Christen immer mit einander verbunden sein soll, der Glaube und die Reue. Auf der einen Seite ist das Erlebniß, daß die Wirklichkeit des Guten uns anzieht, die darin enthaltene Freude und Zuversicht zu der Macht des Guten, der Keim des Glaubens. Denn dabei ist der Mensch von Gott selbst innerlich erfaßt, gehoben und getragen. Auf der anderen Seite kann nun erst eine wahrhaftige Reue entstehen, weil der Mensch an einem Andern eine Anschauung davon bekommen hat, wie der persönliche Geist im Guten frei athmen kann. Der Gedanke des Guten hat deshalb erst jetzt im Herzen solche Wurzeln geschlagen, daß das Selbstgericht, in dem die sittliche Reflexion gipfelt, die rechte Wucht bekommt.

Das sind Luthers Gedanken. Ich fürchte daher, mit der Erklärung, daß der Gedanke des Guten, wie er als forderndes und drohendes Gesetz jedem in der Geschichte lebenden Menschen innewohnt, den Menschen erschüttern und damit den Heilsproceß beginnen müsse, wird ein wesentlicher Gedanke der Reformation verschüttet. Es hilft gar nichts, wenn hinzugefügt wird, das Gesetz sei dabei das Instrument der hinter diesem Vorgang stehenden Gnade. Denn es kommt eben darauf an, daß die richtende Kraft des Gesetzes als eine Wirkung der Gnade erlebt wird. Das aber ist nur dann der Fall, wenn der ganze Vorgang darin seinen Anfang genommen hat, daß die Lichtgestalt eines guten Willens in den Dunstkreis der Sünde getreten ist.

Aber wenn der damit angefangene Weg zur Erlösung zum Ziele führen soll, so kommt nun alles darauf an, daß der Keim des Glaubens sich weiter entwickelt. An ihm allein liegt es, daß die begonnene Bewegung weiter führt zum Guten und zur Erlösung. Solches Wachsthum und solche Kraft kann aber jener Keim des Glaubens nur gewinnen, wenn er in seiner Umgebung die nöthigen Lebensbedingungen antrifft. Wo aber sonst kann er sie finden, als in der christlichen Gemeinde? Die Freude und Zuversicht zu der Macht des Guten soll dem Sünder den Muth geben, selbst das Gute zu thun. Aber den Muth, selbst durch die Finsterniß der

Selbstverleugnung zu gehen, kann der Sünder nur finden, wenn die Zuversicht zu der Macht des Guten sich in ihm zu dem bewußten Glauben vollendet, daß der gute Wille der Herr über alle Dinge ist. Ein solcher Glaube ist ein Leben im Unsichtbaren. Daraus kann die dem Ungläubigen unbegreifliche Lebensäußerung entstehen, daß ein Mensch, der von Natur leben will, sich um der Liebe willen in den Tod giebt und sich selbst verleugnet. *Aber die Regung, in welcher wir uns von der Lauterkeit und Güte eines Menschen ergriffen fühlen, kann nicht aus sich selbst heraus zu einem solchen Glauben erwachsen. Wohl aber kann sie es, wenn ein so erschlossenes Gemüth mit dem Glauben der christlichen Gemeinde in Berührung kommt und mit der Thatsache, worauf dieser Glaube beruht.*

Wer der Wirklichkeit des Guten nicht aus dem Wege gegangen ist, sondern sich in Ehrfurcht davor gebeugt hat, hat von daher ein Verlangen nach der Freiheit und Kraft des innern Lebens, das sich in den Gedanken des christlichen Glaubens bewegt. Er hat auch von daher ein Verständniß für die Person Jesu, das dem sittlich rohen, von der Liebe Anderer verlassenen oder gegen sie verschlossenen Menschen fehlt. Jenes Verlangen und dies Verständniß, von denen er weiß, daß sie durch Gnade, durch die freundliche Berührung des Guten in ihm erweckt sind, befähigen ihn dazu, an der Person Jesu sich zum Glauben aufzurichten. Er muß nur dazu kommen, daß er Jesus selbst sieht und nicht in den Lehren über ihn hängen bleibt. Dann wird die Erscheinung dieses Mannes seiner Herr, und Jesus wird schließlich sein Herr werden, der ihn erlöst. Was ihm dabei durch die Person Jesu widerfährt, ist in einer Beziehung dasselbe Erlebniß, wie in jenen einfachen Erfahrungen des sittlichen Verkehrs. Er wird gehoben und gedemüthigt durch die als etwas unbegreiflich Neues ihm begegnende sittliche Kraft und Güte einer Person. Soweit nicht Menschenfurcht und Unwahrhaftigkeit ihn trüben, ist der christliche Glaube in seinen Anfängen nichts Anderes als dieß. Aber das Erlebniß wird dadurch ein specifisch Anderes, daß bei Jesus das fehlt, wodurch andere Personen die Stimmung des Vertrauens und

der Demuth ihnen gegenüber stören, die sittliche Unvollkommenheit und Bedürftigkeit. In Folge dessen trifft es uns doch schließlich, obgleich Jesus in derselben Weise auf uns wirkt wie ehrwürdige Personen im sittlichen Verkehr, wie eine überwältigende Offenbarung, wenn wir sehen, daß seine Seele das Einzige in der Welt ist, dem wir uns in grenzenlosem Vertrauen hingeben und in völliger Demuth unterordnen können. Die Thatsache, daß wir in ihm einem Lebendigen begegnen, das Anderen nichts nimmt, sondern in unerschöpflicher Fülle giebt, läßt uns unsere Selbstsucht sehen und bricht doch zugleich in uns die Angst und den Zwang der Selbstsucht. Dadurch wird uns Jesus zu einem festen Grunde des Glaubens. Der sonst in der Welt verlorene Gedanke, daß das Gute die Macht über das Wirkliche ist, vollendet sich nun zu der Zuversicht, daß die Macht über alle Dinge mit Jesus ist, und durch ihn sich uns zuwendet, und unser sich annimmt.

Ein so erwachsender Glaube hat Lebenskraft. Dagegen wird ihm eine Lebenswurzel durchschnitten, wenn man das grundlegende sittliche Erlebniß, durch welches das Innere des Sünders für die Aufnahme der Offenbarung Gottes in Jesus vorbereitet werden soll, so versteht, daß es die Erschütterung des Sünders durch das in seinen Gedanken wirksame Gesetz sei. In einem solchen Bewußtseinsvorgang ist nichts von Gnade, wenn man auch sagen mag, daß in solchem Falle die Gnade das Gesetz handhabe; es ist darin auch keine Spur einer Regung, die zum Glauben vollendet werden könnte. In Folge dessen ist man bei dieser Auffassung nicht im Stande, einen Zusammenhang des christlichen Glaubens mit dem grundlegenden, den Weg zur Erlösung eröffnenden sittlichen Erlebniß deutlich zu sehen und darzulegen. Es droht daher, wenn die Reue falsch verstanden wird, auch das richtige Verständniß des Glaubens verloren zu gehen. Wenn man als grundlegendes sittliches Erlebniß fordert, daß der für sich allein gelassene Sünder angesichts des Gesetzes, von dem sein Denken nicht loskommt, verzweifele, so wird man auch geneigt sein die Entstehung des Glaubens so anzusehen, daß sie in dem für sich allein gelassenen Menschen vor sich gehe. Dann mag man immerhin erklären, daß beide Vorgänge durch die

Gnade des heiligen Geistes hervorgebracht werden; — in der Seele des Menschen, der einer solchen Anweisung folgt, würden sich doch beide in der Form der Willkür vollziehen. Damit aber käme der Mensch nicht über sich selbst hinaus, sondern bliebe was er war. So würde es bei jener Anweisung immer geschehen, wenn Christus in den Seinen nicht mächtiger wäre als falsche theologische Theorieen.

Der Zusammenhang zwischen einer rechtschaffenen Reue und dem Glauben, der die in einer solchen Reue enthaltenen Keime vollendet, ist in der Reformationszeit zunächst nicht durch eine falsche Lehre über das grundlegende sittliche Erlebniß zerrissen worden. Denn die Forderung einer schärferen Gesetzespredigt, welche die Reformatoren in Folge der Kirchenvisitation erhoben, steht, wie wir gesehen haben, durchaus nicht in Widerspruch mit einer richtigen Auffassung der Reue, bei der jener Zusammenhang gewahrt wird. Auch das haben wir gesehen, daß der Punkt, auf den damals die Bemühungen der Reformatoren gerichtet waren, ein besonderes Betonen der Wahrheit, daß eine rechtschaffene Reue nur in einem zum Glauben erweckten Gemüthe stattfinden könne, nicht erforderte. Gegenüber der eingerissenen Verderbniß wollte man mit aller Kraft einprägen, daß Niemand die Erlösung im Glauben haben könne, der nicht in ernster sittlicher Arbeit die Noth der Sünde verspürt habe und wieder durchlebe. Dabei hatte man in der That zunächst keinen Anlaß auf Luthers gegen Eck verfochtene Gedanken zurückzukommen, daß der verlorene Sohn nur dadurch zur Reue erweckt wird, daß die Spuren der Liebe des Vaters in ihm auftauchen. Als nun aber Agricola das Werk der Reformatoren, eine ernste Gesetzespredigt zu fördern, durch den Hinweis auf diese Lehre Luthers störte, haben die Reformatoren allerdings nicht die richtige Abwehr gefunden.

Sie mußten antworten, daß sie es mit Leuten zu thun hätten, die die Erlösung durch den Glauben zu besitzen meinten, aber für den sittlichen Charakter dieser Erlösung kein Verständniß hätten. Denen sei natürlich nur zu helfen, wenn ihnen durch die Auslegung der sittlichen Forderungen das Gewissen geschärft würde. Durch eine strenge Gesetzespredigt allein konnte die „heylige heucheley",

an deren Pflege auch Agricola betheiligt war[1], als solche klar gemacht werden. Dazu mußte aber, um völlige Klarheit zu schaffen, noch etwas Anderes hervorgehoben werden. Es mußte noch gesagt werden, daß allerdings die ganze geistige Bewegung, in deren Verlauf der Christ die tiefste sittliche Noth und die Erlösung daraus erfahre, immer von neuem durch das Erlebniß begonnen und begründet werde, in welchem zugleich der Keim des Glaubens als die Anziehung durch die Wirklichkeit des Guten und der Anfang der Reue als die Demüthigung durch die Wirklichkeit des Guten erweckt werde. Jenes haben die Reformatoren gethan, freilich ohne die Situation deutlich zu kennzeichnen; dieses haben sie gänzlich unterlassen. Anstatt dessen erscheint in ihrer Erklärung der schwächliche Hinweis auf die fides minarum. Darin trat die verhängnißvolle Wendung hervor. Der Ansatz, den Luther früher gemacht hatte, das eigenthümliche Wesen des christlichen Glaubens klarzustellen, ist damit gänzlich verlassen worden. Der christliche Glaube erwächst aus dem sittlichen Erlebniß, in welchem die Gnade dem Sünder durch die Erscheinung des Guten das Herz bewegt. Der Glaube kann daraus erwachsen, weil der Sünder auf solche Weise der Einwirkung zugänglich wird, welche Jesus durch die Kraft seines persönlichen Lebens ausüben will. Diese die Sache in ihrer Tiefe fassende Erkenntniß ging nun verloren.[2] Anstatt die Einsicht über Entstehung und Art des Glaubens lebendig zu erhalten, beschränkten sich die Reformatoren allmählich darauf, lediglich das Erlebniß der Erlösung durch den Glauben ins Auge zu fassen, wie der Christ es immer wieder in den Nöthen seines sittlichen Lebens erfahren soll. Dies war aber eine Verengerung des Gesichtskreises, in welcher sich die Nachwirkungen des römischen Bußsakraments bemerkbar machen. Dem katholischen Christenthum ist eine solche Beschränkung durchaus angemessen, dem evangelischen nicht. Das katholische Christenthum besteht weiter unter dem Schutze unangetasteter Vorurtheile. Diese Vorurtheile gelten zu lassen, ist

[1] Vergl. Kawerau a. a. O. 148.

[2] Schon die im Uebrigen kräftige Ausführung in De Capt. Bab. enthält die auf diesen Irrweg führende Formel; vergl. oben S. 44.

katholischer Glaube. Der Inhalt dessen, was man auf solche Weise gelten läßt, erscheint uns zum Theil als ganz werthlos. Zum Theil aber ist er so beschaffen, daß ein Gott suchender Mensch dadurch zu Gott geführt werden kann. Deshalb halten wir das Zutrauen fest, daß ernste katholische Christen in dem Bußsakrament ihrer Kirche Gottes Vergebung suchen und finden. In einem solchen Falle hat der katholische Christ durch den Spruch der Kirche dasselbe, was wir empfangen, wenn uns unser Glaube tröstet. Die Krisis des inneren Lebens wird überwunden, indem der Sünder den Eindruck gewinnt, daß ihm Gott mit seiner Gnade gegenwärtig ist. Der Unterschied des im Wesentlichen gleichen Erlebnisses bei uns und bei dem Katholiken ist nur der, daß der Vorgang, der bei diesem unter der Decke ungeklärter Vorurtheile spielt, bei uns in den klaren Vorstellungen verläuft, in welchen sich die Gewißheit des Glaubens vollzieht. Der evangelische Christ erlebt die Vergebung seiner Sünden, wenn die Thatsachen, an denen sich sein Glaube entzündet, ihm den Eindruck einer Liebe Gottes machen, die ihm trotz seiner Sünde zugewendet bleibt und die grade die tiefere Erkenntniß der Sünde zu einem Mittel ihres Rettungswerkes macht. Weder das Erlebniß der sittlichen Noth noch ihre Auflösung durch den Empfang der Vergebung erscheint dabei als ein isolierter Vorgang wie bei dem katholischen Bußsakrament. Beide Vorgänge stellen sich vielmehr dar als Momente im Leben des Glaubens, welche sich wiederholen müssen, so lange wir in sittlicher Entwicklung stehen und mit der Sünde zu kämpfen haben. Beide Vorgänge haben durch diesen Lebenszusammenhang mit dem Glauben ihre Kraft und Wahrheit. Die Reue oder die Erfahrung sittlicher Noth gewinnt erst dadurch ihre gottgewollte Schärfe, daß der Glaube, der das Gute als die Macht des Lebens verstanden hat, dem Sünder seine Sünde klar macht. Die Erfahrung der Vergebung Gottes aber kann nur da vorhanden sein, wo der Glaube aus den Thatsachen, die ihn selbst begründen, die göttliche That der Vergebung hervorbrechen sieht. Diese richtige Auffassung des christlichen Lebens hängt aber natürlich davon ab, daß der Glaube in seinem Vollsinn verstanden wird, als ein Verkehr mit Gott, zu welchem Gottes Offenbarung den Christen bringt. Dieses Ver-

ständniß des Glaubens fehlt der römischen Kirche. In Folge dessen sieht sie die Erlösung aus der Noth des bösen Gewissens nicht als ein Moment in dem Lebenszusammenhange des Glaubens, sondern als einen vereinzelten Vorgang, der an die besondere Thätigkeit eines kirchlichen Instituts geknüpft ist. In eine ähnliche Auffassung haben sich auch die Reformatoren wieder einengen lassen. Sie wollten und mußten das Glaubensgut der Sündenvergebung davor schützen, daß es ohne sittlichen Ernst, als eine wohlfeile Wahrheit für den natürlichen Menschen, dargeboten und hingenommen werde. Das haben sie auch erreicht, aber um einen hohen Preis. Sie haben die schwerste Gefahr für die evangelische Kirche beseitigt, als sie die Erkenntniß wieder sicher stellten, daß ein reges Sündenbewußtsein zum Christenthum gehört. Das Leben eines rechten Christen bewegt sich immer wieder durch solche Momente, in denen mit der Sünde das aus ihr erwachsende Gericht tief empfunden wird. Wer das nicht erlebt, ist ein homo otiosus, der eben darin, daß Gott zu seiner Sünde schweigt, sein Gericht erleidet. Aber damit hatte man wahrlich nichts gewonnen, was die alte Kirche nicht schon gehabt hätte. Davon war ja Luther grade ausgegangen, daß ihn die energische Anweisung der Kirche, er müsse seine Sünden bedenken und von Herzen bereuen, rathlos gelassen hatte. Sollte es nun trotzdem jetzt genügen, jene Forderung in ihrem unbestreitbaren Recht sich vorzuhalten? Die Reformatoren haben damals so verfahren, als ob das ausreichte. Nur bei der Frage, wie der Christ die Vergebung erlange, gingen sie über die alte Kirche hinaus. Denn sie knüpften den Erwerb der Vergebung an das gläubige Verständniß Jesu Christi, nicht an die Unterwerfung unter das Richteramt der Kirche. Dagegen bei den Fragen, die die Reue betreffen, kehrten sie im Wesentlichen auf den Standpunkt der römischen Kirche zurück. Denn für die Entstehung der Reue zogen sie nur zwei Faktoren in Betracht, nämlich erstens das Gesetz, zweitens die Bereitwilligkeit des Sünders auf die Forderung und Drohung des Gesetzes zu hören. Davon aber war nicht mehr die Rede, daß der Christ durch seinen Glauben zu wahrhaftiger Reue gebracht werde. Das ist nun ohne Zweifel dieselbe Auffassung der Reue, die auch in der römischen Kirche herrscht.

In Folge dessen mußte auch in der christlichen Lebensführung die römische Praxis wieder aufkommen. Wenn man sich nicht mehr klar machen konnte, wie die Reue aus dem Glauben hervorgehe, so mußte die Reue aus dem Rahmen des christlichen Lebens überhaupt herausfallen. Sie mußte dann als ein besonderes Werk erscheinen, das geleistet werden müsse, bevor man sich als Christ fühlen könne. Eine solche Aufgabe aber versetzt den aufrichtigen und ernsten Menschen in eine ziellose Unruhe, weil er niemals weiß, ob er seine Sünden genugsam hervorgeholt und schmerzlich empfunden hat. Wer dagegen die Aufgabe ohne Mühe fertig bringt, wird in seiner Leichtfertigkeit bestärkt und findet neue Nahrung für sie in der Vorstellung, daß das Leben im Glauben selbst keine Anregung zur Reue bietet. Es ist das dieselbe innere Verfassung, in der sich der katholische Christ vor und nach dem Empfange der Absolution befindet. Vorher die Abfindung mit einer Aufgabe, die nur um den Preis der Aufrichtigkeit für lösbar angesehen werden kann; nachher eine sittlich leere Sicherheit, die nichts enthält, was den Menschen über sein bisheriges Wesen emporführen könnte und die so lange andauert, bis sie durch eclatante Sündenfälle gestört oder in Folge ceremonieller Gewöhnung durch einen neuen Versuch der Reue abgelöst wird. Das christliche Leben dreht sich hierbei lediglich um die Frage, wie der Christ sein Heil gegen die Gefahren sicher stelle, die ihm aus seiner Sünde erwachsen. Aber um diese Gefahren ernstlich empfinden zu können, muß man ein Christ sein. Man beschäftigt sich in der That bei jener Frage mit dem höchsten Problem des Christenlebens. Denn etwas Höheres wird uns nicht zu Theil als daß wir aus tiefer Reue zu innerem Frieden kommen. Aber zu diesem Erlebniß giebt es keinen andern Weg als den, daß man ein Christ wird. Für den katholischen Christen ist das kein Problem. Nichts ist ja einfacher, als daß man getauft wird und der Kirche den Gehorsam leistet. Sind diese Bedingungen erfüllt, so ist man in katholischem Sinne ein Christ. Es ist dann selbstverständlich, daß man sich auch bisweilen durch Vorhaltung des Gesetzes zur Reue stimmt und darnach sich von der Kirche vergeben läßt. Für uns dagegen ist die Frage, wie wir Christen werden, nicht so leicht zu erledigen.

Wir sehen uns immer von Neuem vor die Frage gestellt, wie wir Gottes gewiß werden. Uns ein für alle Male damit abzufinden, ist uns nicht möglich. Das Eine was Noth thut, ist daher für uns, daß wir in jeder bestimmten Lebenslage Gottes Offenbarung an uns zu erfassen suchen. Erst wenn wir so Gott gefunden haben, kann in dieser bestimmten Lebenslage eine λύπη κατὰ θεόν in uns entstehen. Dann kann in der aufrichtigen Empfindung sittlicher Noth und in der Errettung aus ihr unser inneres Leben vertieft und bereichert werden. Nach der katholischen Praxis entschließt man sich zur Reue, wie man sich vorher zum Glauben entschlossen hat. Bei den evangelischen Christen soll es so zugehen, daß er immer von Neuem nach Gewißheit des Glaubens ringt und alsdann unter dem Eindruck des sich ihm offenbarenden Gottes eine wahrhaftige Reue erlebt. Dort ist die Reue etwas besonderes neben dem Glauben, hier soll sie ein Moment im Leben des Glaubens sein.

Angesichts der sittlichen Verwilderung konnten die Reformatoren wohl den Eindruck gewinnen, daß sie es gar nicht mehr mit christlichen Gemeinden zu thun hätten. Daß sie unter diesen Umständen vor Allem sittliche Zucht verlangten, und von den Predigern die Predigt des Gesetzes, war durchaus richtig. Denn wie kann Glaube entstehen ohne sittliche Zucht? Aber die sittliche Erziehung des Volkes bedeutete doch wahrlich etwas mehr, als das, wozu die Reformatoren aufforderten. Die Gesetzespredigt, die sie verlangten, war die Drohung durch das Gesetz. Ohne Zweifel kann diese Drohung nicht fehlen, wo überhaupt das Gesetz ernstlich verkündigt wird. Denn das läßt sich nicht verbergen, daß das Gesetz der Weg des Lebens, und daß die Sünde der Leute Verderben ist. Aber die Hauptsache ist doch, daß die Menschen dazu erzogen werden, das Gesetz zu verstehen. Das sittliche Gesetz verstehen wir aber noch nicht, wenn wir die daran geknüpften Drohungen für wahr und ernsthaft halten, sondern erst dann, wenn wir irgendwie seinen eigenen Inhalt in seiner Macht und Bedeutung empfunden haben. Deshalb ist das directe Ziel aller sittlichen Erziehung, die Menschen in eigener unleugbarer Erfahrung die Wahrheit finden zu lassen, daß der persönliche Geist allein im Guten wahrhaftiges

Leben hat. Dieses Ziel ist zwar nicht kurzer Hand durch eine stürmische Predigt zu erreichen; aber es ist das die Aufgabe, die der christlichen Gemeinde wirklich gestellt ist. Nicht nur die Pfarrherren, sondern jeder Christ soll dazu das Zeugniß der heiligen Schrift von durch Gott befreitem persönlichen Leben verwerthen. Wenn er es ernstlich thut, so wird auch der Dienst seiner eigenen Liebe dazu beitragen, in Andern den Eindruck von der segnenden Macht des Guten zu wecken. Der Mensch, der diesen Eindruck gewonnen hat, steht damit ohne Zweifel im Anfang des Glaubens sowohl wie der Reue. Es beginnt damit eine Entwicklung aus dem Geiste Gottes, die sicherlich durch Momente zerschmetternder Reue führt, aber auch auf die Höhe des Glaubens zu dem Erlebniß der Sündenvergebung führen kann. Eine solche Anweisung zu der Gesetzespredigt in vollem Sinne, d. h. zu sittlicher Erziehung haben die Reformatoren damals nicht gegeben. Verwirrt durch die Dringlichkeit der Noth und befangen durch die altgewohnte Betrachtungsweise der katholischen Bußpraxis haben sie einen kürzeren Weg beschritten. Durch die Drohung des Gesetzes sollte die Angst wegen der Sünde geweckt und dadurch die nöthige Vorbereitung für den Empfang der Vergebung beschafft werden. Dieses Verfahren entsprach in der That der katholischen Bußpraxis. Das Gefühl der Unseligkeit, das leere Verlangen nach Lebenserhaltung sollte die Menschen zum Empfang des Heils vorbereiten. Aber was das Heil selbst ist, ein Leben im Guten und deshalb in dem Geiste Gottes, lernten sie auf diese Weise nicht verstehen. Schneller kam man allerdings zu einer praktischen Wirkung. Die Reformatoren konnten ja auf den in dem Volke noch herrschenden katholischen Glauben sich stützen, und sie haben es gethan. Die Lehre von Gott, daß er als der Vergelter lebe, herrschte noch als allgemeines Vorurtheil. Wenn man das mit einer energischen Vorhaltung der Gesetzesdrohung zusammenwirken ließ, so konnte die Angst leicht erregt werden, der man die Botschaft von der Vergebung bringen wollte. Aber der Noth wurde dadurch gewiß nicht abgeholfen. Mit der Erregung solcher Angst konnte man wohl die Bosheit äußerlich bändigen, aber nicht den Sünder retten. Wie oft hatte Luther selbst das unwiderleglich ausgeführt. Jetzt

ließen sich die Reformatoren selbst darauf ein, einen solchen äußerlichen Erfolg, den die herrschende Verwilderung als einen hohen Gewinn erscheinen ließ, als das eigentliche Werk der christlichen Gemeinde an den Seelen anzusehen. Aber mit einer Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben, die man lediglich der erregten Sündenangst als tröstende Wahrheit darbietet, läßt sich christliches Leben ebensowenig pflegen wie mit der Absolution durch den Priester, die auf dieselben Zustände bei dem Empfänger rechnet. Das Christenthum läßt sich nun einmal nicht auf diesen engen Kreis einschränken. Es ist ein Leben im Glauben. Der Glaube aber ist in seinen einfachen und unveränderlichen Grundzügen das Innewerden der unendlichen Macht in dem persönlich lebendigen Guten, durch welches Gott auf uns einwirkt. Bei der Pflege dieses Glaubens ergeben sich freilich keine plötzlichen Machtwirkungen auf die Massen, wie der bedrängte Politiker sie sich wünscht. Aber es wird dadurch die sittliche Erziehung eingeleitet, in deren Verlaufe das christliche Heil als die wahrhaftige Aussöhnung mit dem gerechten und allmächtigen Gott erlebt werden kann. Die durch Drohung und Verheißung wirkende Gesetzespredigt kann eine äußere Ordnung schaffen, falls der Bestand katholischen Glaubens im Volke vorausgesetzt werden kann. Das hat sie auch im Protestantismus geleistet. Wir wollen die äußere Ordnung, die mit den Zuchtmitteln des Gesetzes aufgerichtet werden kann, gewiß nicht verachten. Sie ist nöthig. Aber sie ist nicht das eigentliche Werk der christlichen Gemeinde, sondern das Werk des Staates. Früher konnte sich die Kirche dazu aufgefordert sehen, an dieser Polizei sich direct zu betheiligen. Jetzt muß sie in demselben Maße darauf verzichten, als die Vorurtheile katholischen Glaubens aus den Massen schwinden. Sie kann es aber auch getrost. Denn die Ordnung des Staates hat heute eine gewaltigere Macht als zur Zeit Luthers. Und vor Allem ist das Leben im Glauben viel mehr werth als jene Ordnung.

Der Fehler, den die Reformatoren damals begingen, war also gewiß nicht der, daß sie die trotzdem vorhandene Christlichkeit der Gemeinden ignorierten, die doch in der That höchst zweifelhafter Natur war. Jene Meinung scheint auch Loofs zu

befolgen[1], wenn er die dogmengeschichtliche Bedeutung des antinomistischen Streites darin findet, daß man sich gewöhnte, an Stelle der immerwährenden Christenbuße lediglich die Bekehrungsbuße ins Auge zu fassen. Mit der Unterscheidung zwischen Bekehrungsbuße und Christenbuße, welche in der orthodoxen Theologie von Gerhard an stark betont wird, ist überhaupt nicht viel auszurichten. Der Fortgang des Christenlebens ist ein immer neues Anfangen; die Buße eines Christen ist immer Bekehrungsbuße, ein schmerzvolles Hindurchbrechen zu einem bisher nicht gekannten Licht. Auf der andern Seite ist auch eine Bekehrungsbuße, bei der es anders zuginge, wie bei der Christenbuße, nicht denkbar. Denn eine Reue, welche nicht durch eine innere Antheilnahme an dem Guten motiviert ist, kann nicht der Bekehrung dienen, sondern nur der Verstockung. Sie ist nichts weiter als eine kräftige Aeußerung des Wohlgefallens an der Sünde und des Schmerzes über lästige Folgen der Sünde. Wenn aber die Reue, die zur Bekehrung gehört, durch eine innere Antheilnahme an dem Guten motiviert sein soll, so muß sie aus dem Glauben hervorgehen, in welchem allein der Mensch die Feindschaft seines natürlichen Lebens gegen das Heilige überwindet. Es ist also für den Charakter einer rechtschaffenen Reue ganz gleichgültig, auf welchen Zeitpunkt man sie verlegt, ob in den Anfang oder in den Fortgang des Christenlebens. In jedem Falle durchbricht sie bisherige Schranken des inneren Lebens und in jedem Falle geht sie aus dem Glauben hervor. Der Fehler, der bei der Auseinandersetzung der Reformatoren mit Agricola begangen wurde, ist vielmehr darin zu suchen, daß keiner der streitenden Theologen im Stande war, den Glauben als die Grundform aller inneren Regungen, die zum christlichen Leben gehören, klar zu machen. Das kann man nur leisten, wenn man streng daran festhält, daß der Glaube nichts anderes ist, als die innere Hingabe an Gott, die Gott selbst bewirkt. Agricola hat das gewiß nicht vermocht, denn gerade er hat die Formel veranlaßt, welche am deutlichsten zeigt, daß jener reformatorische Gedanke vom Glauben sich gegen die bequemere katholische Vorstellung

[1] Vergl. a. a. O. S. 384.

nicht behaupten konnte. Bei dem Vergleich zu Torgau im November 1527 hatte er, um Melanchthon gegenüber Recht zu behalten, gesagt, wenn die Drohungen des Gesetzes die Reue erregen sollten, müsse doch wenigstens die fides minarum vorhergehen. Diese Form hatte er selbst dem Gedanken gegeben, daß eine rechtschaffene Reue eine Regung des Glaubens sein müsse. Die fides minarum aber, wenn sie nicht aus einem ganz andersartigen Glauben hervorgeht, ist katholischer Glaube, das gewohnheitsmäßige Fürwahrhalten der Vorstellung, daß es einen Gott giebt, der die Sünde straft. Das für die damalige Lage Bezeichnende ist also die Thatsache, daß die Reformatoren in der Einleitung des „Unterrichts der Visitatoren" erklären konnten, sie blieben bei ihrer bisherigen Lehre, weil ja für die Reue, die sie forderten, der Glaube nöthig sei, „daß Gott sei, der da drewe, gebiete vnd schrecke."[1] Bei ihrer bisherigen Lehre wären die Reformatoren nur dann geblieben, wenn sie auch jetzt daran festgehalten hätten, daß nichts die Menschen bessern und retten könne als die Entstehung wahrhaftigen Glaubens in ihrem Herzen. Solchen Glauben zu gewinnen, mußte auch jetzt für den einzelnen wie für die Gemeinde als das allein direct zu Erstrebende hingestellt werden. Anstatt dessen behandelten sie einen in Wahrheit werthlosen Glauben als etwas selbstverständlich vorhandenes und die Reue als das, was auf Grund solchen Glaubens direct erstrebt werden könne und müsse. Daraus folgte, daß es den Reformatoren unmöglich wurde, die Ausführungen über contritio und fides, auf welche sie sich von jetzt an beschränkten, richtig zu ergänzen. So wie diese Ausführungen in der Apologie vorliegen, sind sie trotz ihrer oben hervorgehobenen Bedeutung ein Bruchstück. Denn sie lassen die Frage unerledigt, wie die conscientia perterrefacta, ohne welche die Erlösung nicht vollendet werden kann, entstehe. In dieser Beziehung ihre Lehre richtig zu ergänzen, hätten sie nur dann vermocht, wenn sie hätten wagen dürfen, in jenem einfachen Erlebniß des sittlichen Verkehrs, wie wir es oben dargestellt haben, die Regung des Glaubens anzuerkennen. Wenn in der That das Angezogenwerden von der persönlichen Erscheinung

[1] C. R. XXVI. 52.

des Guten Glaube ist, — freilich ein Glaube der sich nicht aus sich heraus zu vollem christlichen Glauben entwickeln kann —, dann kann man sich klar machen, wie wirklich aus dem Glauben Reue hervorgeht. Wird dagegen an diesem einfachen Erlebniß die göttliche Triebkraft des Glaubens nicht erkannt, denkt man sich vielmehr den Glauben von vornherein im Besitze der hohen Gedanken, in welchen sich das innere Leben des Erlösten entfaltet, — dann ist es nicht mehr möglich die Reue aus dem Glauben abzuleiten. Dann muß vielmehr jeder, der es mit diesem geistigen Besitze des Glaubens ernst nimmt, die Meinung vertreten, daß man, um ihn zu erwerben, die Reue erlebt haben müsse. Die Reue wird dabei, trotz aller theologischen Cautelen, in der Praxis als eine Aufgabe des Menschen behandelt werden, die er gelöst haben muß, bevor er auf die Stufe des Glaubens gelangen kann.

Eine richtige Einsicht in das Wesen der Reue hat Luther sich allerdings bewahrt. In den Schmalkaldischen Artikeln[1] und in den Disputationen gegen die Antinomer von 1538[2] hat er wiederholt, daß die rechte Reue nicht ein Werk des Sünders sei, das er sich vornehmen könne, wann er wolle; sondern ein Widerfahrniß, das über ihn komme, wenn das Gesetz ihn im Innersten trifft und seine Sünde ihm offenbart. Wir werden daher auch, ohne Widerspruch befürchten zu müssen, fordern dürfen, daß wir dies als eine gesicherte Erkenntniß der Reformation festhalten. Daraus scheint doch nun die praktische Regel zu folgen, daß wir uns die Reue nicht zur Aufgabe machen dürfen. Bei dem katholischen Bußsakrament wird sie als Aufgabe gestellt. Für den evangelischen Christen muß das verboten sein. Wenn aber daneben das Widerfahrniß der Reue, und zwar in der Form der terrores conscientiae, als ein unentbehrliches Element des Christenlebens behauptet wird, so fragt sich, wie uns dies als ein Element unseres eigenen Lebens gesichert wird, ohne daß wir uns die Reue direkt zur Aufgabe

[1] III. 3, 2 u. 18.

[2] E. A. var. arg. IV. 425: dolorem finxerunt esse actum elicitum vi arbitrii liberi, qui detestaretur peccatum, quoties vellet aut nollet. Cum dolor is sit passio seu afflictio, quam conscientia velit nolit pati cogitur lege tangente seu torquente.

machen. Die Antwort, welche die evangelische Theologie auf diese Frage bisher gegeben hat, ist dieselbe, welche bereits in der Apologie[1] und in der Concordienformel[2] steht. In der christlichen Gemeinde wird das mit dem Evangelium verbundene Gesetz verkündigt. Indem es uns unsere Sünde und den Zorn Gottes offenbart, versetzt es uns in die terrores conscientiae, in denen wir immer weiter von Gott abkommen würden, wenn uns nicht das Evangelium als die andere Kundgebung Gottes zugänglich wäre. Es wird dabei durchweg unter Hinweis auf Luthers Kampf gegen die scholastische Lehre von der attritio der Möglichkeit gedacht, daß lediglich die Furcht vor Strafe den Schmerz über die Sünde erregt. Daß das keine rechte Reue sei wird bereitwillig zugegeben. Aber die Auskunft, die Chemnitz und J. Gerhard darüber geben, wie sich eine richtige Reue von einer solchen heuchlerischen unterscheide, ergiebt keine sicher leitende Regel für die christliche Praxis. Chemnitz erklärt einfach, wenn lediglich die Furcht vor der Gesetzesdrohung die Reue errege, so sei der heilige Geist bei dem Vorgange nicht betheiligt.[3] Das ist ohne Zweifel richtig. Aber es fragt sich eben, wie das zugeht, daß nicht nur die Furcht vor der Strafe komme, sondern der heilige Geist durch die concio legis den Schmerz über die Sünde erregt. J. Gerhard[4] begnügt sich damit, die Unterscheidungsmerkmale der wahren und falschen Reue vollständiger aufzuzählen. Das wichtigste sei, daß die Frommen sich darüber betrüben, daß sie Gott beleidigt haben, während die Heuchler durch den Gedanken an die Strafe geängstigt würden. Im Uebrigen bleibt auch er dabei stehen, daß nur in dem ersteren Falle der heilige Geist wirke, in dem zweiten nicht. Wir kommen damit über die bloße Anerkennung der Thatsache nicht hinaus, daß die concio legis in dem Sünder eine wahre oder eine falsche Reue bewirken könne. Aber wir müssen uns doch irgendwie klar machen können, wie wir unser eigenes christliches Leben darauf hin einrichten, daß in uns die concio legis eine wahrhaftige Reue

[1] Vergl. V, 29.

[2] Vergl. F. C. V, 24.

[3] Vergl. Ex. conc. Trid. ed. Preuss p. 439.

[4] Vergl. Loci ed. Preuss III, 241.

schaffe. Diese Aufgabe ist uns doch sicherlich gestellt, wenn wir auch auf die Erregung der Reue nicht direct ausgehen sollen. Ueber diese Aufgabe ist bei jenen besten Zeugen der lutherischen Orthodoxie kein Wort zu finden. Wenn aber darüber keine Klarheit herrscht, so müssen die Versuche, die Reue durch irgend eine religiöse Technik hervorzurufen, wieder aufkommen. Der Antrieb dazu muß um so stärker sein, je ernster man es mit der Wahrheit nimmt, daß der Christ ohne die Erfahrung sittlicher Noth kein Leben gewinnt. Die Anweisung zu einer solchen religiösen Technik ist auch im Grunde bereits bei denselben Orthodoxen zu finden, die daneben doch noch den Satz Luthers verfochten, daß die rechte contritio nicht violenta, nicht actio sondern passio sei. Denn da wo Gerhard von den media praeparatoria für die contritio redet, nennt er recordatio peccatorum, consideratio legis, meditatio irae divinae. Er bemerkt dabei, die Reue bestehe noch nicht in der ernsthaften Vornahme dieser Dinge, sondern in den Aengsten, welche den Menschen in Folge solcher Uebungen befallen, falls sich mit dem menschlichen Thun die Gesetzeswirkung des heiligen Geistes verbindet.[1] Es ist unvermeidlich, daß nach dieser Anweisung Alle, die mit dem Christenthum Ernst machen wollen, sich in dem Gebrauch jener Mittel üben werden, um die Reue in sich zu erzeugen. Die Technik, die der Pietismus in dieser Beziehung entwickelt hat, ist danach nicht ein Abfall von der orthodoxen Lehre, sondern ihr Ergebniß.

Die Frage, wie der Christ zu einer rechten contritio gelange, führt sicher wieder zu der contritio violenta des katholischen Bußwerks zurück, so lange die einfache Wahrheit verkannt wird, daß Gott nichts weiter von uns fordert, als daß wir ihn und den Nächsten lieben. Das Gewicht dieser Forderungen soll und kann die Einbildung verdrängen, als ob wir nach Gottes Willen noch besondere Mittel anwenden müßten, um auch die Reue in uns zu erregen oder vorzubereiten. Der Christ, der diesen Forderungen nachzuleben versucht, braucht sich nicht um rechtschaffene Reue zu sorgen. Denn er weiß, daß sie ihm auf diesem Wege begegnet,

---

[1] A. a. O. 244.

ohne alle gewaltsame Vorhaltung zukünftiger Strafen als eine gegenwärtig empfundene Noth, aus der ihn nur Christus retten kann. Die religiöse Forderung schließt die sittliche ein. Die religiöse Forderung aber bedeutet, daß wir den Glauben üben und suchen sollen; und grade dann, wenn unter dem Eindruck der Macht des Guten der Glaube in uns aufflammt, entsteht die Reue. Wir bekommen dabei eine Ahnung von dem, was wir sein sollten, und empfinden nun erst, was wir sind. Wenn sich uns Gott in einer solchen Regung des Glaubens offenbart, so wird es uns auch klar, daß wir vor seinem Angesicht nicht bestehen können, wenn nicht Christus für uns eintritt. Wenn der Sünder erfährt, daß ihn die Macht des Guten zu tiefster Ehrfurcht zwingt, daß sich ihm also diese Macht des Guten als eine unendliche Macht aufdrängt, so empfindet er auch mit derselben Gewalt, wie nichtig er selbst ist in Vergleich mit dem, was sich ihm offenbart. Diese Erfahrung, die der sittlich weit geförderte Christ in derselben Weise macht, wie ein Anderer, der vielleicht zum ersten Male dem Verständniß des sittlich Guten erschlossen wurde, ist allein wahrhaftige Reue. Denn in dieser Erfahrung ist der Sünder durch eine heilige Regung, die ihn im Innersten ergriffen hat, durch Ehrfurcht an die ihm erschienene Macht des Guten gebunden und fühlt sich doch durch das Gute gerichtet. In den Aengsten dagegen, welche durch die besonders angestellte Meditation des Gesetzes und des Zornes Gottes erregt werden, wirkt nicht die Macht des Guten, sondern die Selbstsucht des Sünders. Vor einer solchen heuchlerischen Reue werden wir bewahrt, wenn wir uns klar machen, daß Gott jene Bemühungen ebensowenig von uns verlangt, wie irgend ein anderes ceremonialgesetzliches zur Sicherstellung des Heils unternommenes Werk. Gewiß kann der Mensch durch jene Aengste leicht dazu gebracht werden, daß er bereitwillig die Lehre aufnimmt, Christus habe für ihn die Strafe getragen und das Gesetz erfüllt. Aber was hat er damit gewonnen? Eine Versöhnung mit Gott gewiß nicht. Denn Gott hat er dabei überhaupt nicht vor Augen, sondern sich selbst. Er erreicht also auf diese Weise zwar eine Beruhigung seines Selbsterhaltungstriebes, aber nicht eine Versöhnung mit Gott. Eine wirkliche Reue tritt unwillkürlich

in der Entwicklung des Glaubens auf, in welchem wir Gott suchen und finden. Sobald dieser Moment in der Entwicklung des Glaubens eingetreten ist, sind wir im Stande, nicht nur eine Lehre von der Versöhnung aufzunehmen, sondern Christus selbst als den Versöhner. Denn in ihm tritt uns nicht nur die persönlich vollendete Macht des Guten entgegen, die uns aufs Tiefste an sich fesselt und uns richtet, sondern auch die durch die Sünde nicht zu überwindende Liebe zu den Sündern. An dieser Thatsache gewinnt der Sünder die Reue des Glaubens, in der er sich selbst aufgiebt und verabscheut; aber an derselben Thatsache richtet er sich zu der erlösenden Erkenntniß auf, daß ihm Gott einen unbegreiflichen Erweis der Vergebung zu Theil werden läßt und ihn nicht verlassen will. Dann ist er auch im Stande, die Wahrheit der Lehre zu erleben, daß Christus stellvertretend für ihn gelitten und das Gesetz erfüllt hat. Also die Anweisung zu rechtschaffener Reue, deren der evangelische Christ bedarf, lautet: suche und übe den Glauben. Auf diesem Wege wird ihm erst offenbar, was das Gesetz Gottes bedeutet, und was die Erfahrung des Zornes Gottes ist. Aber freilich können wir diesen Weg nicht beschreiten, wenn wir nichts davon wissen wollen, daß der Glaube ein immer neues Innewerden Gottes ist. Wer sein inneres Leben in der Einbildung vertrocknen läßt, daß er den Glauben an Gott ein für alle Mal besitze, erfährt auch keine lebensvolle Reue. Diese Vertiefung seines Wesens kann nur der Mensch haben, der sich immer wieder zum Leben erwecken läßt durch die Frage: wie werde ich Gottes als der gegenwärtig auf mich wirkenden Macht des Guten gewiß? Dann werden ihm die Augen aufgehen für die Erweisungen göttlicher Macht, von denen er inmitten des sittlichen Verkehrs umgeben ist. Uns selbst bringen wir zur Reue durch den Glauben, Andere durch dienende Liebe.

III.

Geschichte der Lehre von der Seligkeit allein durch den Glauben in der alten Kirche.

Von

Adolf Harnack.

1.

Die Rechtfertigungslehre ist bekanntlich in der alten Kirche vor Augustin niemals Gegenstand einer großen dogmatischen Controverse geworden. Erst durch den Kampf mit Pelagius rückte sie in den Vordergrund, erhielt aber sofort durch Augustin eine so ausgezeichnete Fassung, daß sich die abendländische Kirche ein Jahrtausend lang bei ihr beruhigte. In Augustin's Lösung des Problems schien die Ehre Gottes und Christi in einer Weise verherrlicht, die schlechterdings nicht übertroffen werden konnte. Viele Lehrer der Kirche haben im Mittelalter versucht, unter der Hülle augustinischer Formeln semipelagianische und pelagianische Lehren einzuführen; aber kein einziger namhafter Theologe ist „augustinischer" als Augustin gewesen. Ueberall handelte es sich nur darum, das nachzuerleben und kräftig zum Ausdruck zu bringen, was er in sich erlebt und ausgesprochen hatte. Die Art, wie er — schon vor dem pelagianischen Kampf — auf Grund der Psalmen und paulinischen Briefe unter der Anleitung des Victorinus und Ambrosius das Verhältniß zu seinem Gott gefunden und bestimmt und wie er es dann in dem Kampfe mit dem Gegner verkündet hatte, schien eine Grenze zu sein, über die kein Christ hinauskommen könne. Augustin's Bekenntniß und das Zeugniß des Apostels Paulus von der seligmachenden Gnade Gottes in Christo

deckten sich nach dem Urtheil der mittelalterlichen Kirche vollkommen und standen für die Meisten auf einer fast unerreichbaren Höhe, zu welcher die Einen, wie Bernhard und Thomas, hinaufzustreben sich bemühten, während die Anderen nach Wegen suchten, um sie zu umgehen.

Es war daher innerhalb der Dogmengeschichte ein Neues, als die Reformatoren ihren evangelischen Glauben zu einer Rechtfertigungslehre entwickelten, in welcher das Auge geschulter Dogmatiker eine bisher unerhörte Abweichung von Augustin erblicken mußte. Der kürzeste Ausdruck für diese Abweichung schien in der vox exclusiva „sola“ gegeben. Zwar hatte die Augsburgische Confession — es gehört das auch zu ihrer „Leisetreterei“ — im 4. und 20. Artikel jenes „sola“ vermieden; aber in der Apologie hatte sich Melanchthon wieder ermannt und das Wort (Art. IV [II] § 73) ausdrücklich in Schutz genommen. Daß es wirklich der treffendste Ausdruck für das war, was die Reformatoren im Gegensatz sowohl zum herrschenden abusus, als zum usus der kirchlichen Lehre durchführen wollten, unterliegt keinem Zweifel. Mit Recht setzten deßhalb die altgläubigen Gegner mit ihrer Polemik hier ein und suchten das Irrthümliche der neuen Lehre sowohl aus der Sache selbst als aus dem Zeugniß der Väter zu erweisen. Aber die letzteren, d. h. Ambrosius und Augustin, wurden bekanntlich auch von Melanchthon in Anspruch genommen — mit Recht, sofern die Gegner in den letzten Jahrhunderten Lehren Raum gegeben hatten, die als ein deutlicher Abfall von Augustin bezeichnet werden müssen, und auch jetzt noch bei ihrer Berufung auf ihn nicht ganz ehrlich waren; mit Unrecht, sofern die thomistische Rechtfertigungslehre sich wirklich mit der augustinischen wesentlich deckte, während die lutherische nur den Gegensatz gegen Pelagius mit ihr gemeinsam hat. Doch wurde von beiden Seiten die Bedeutung der Frage so lebhaft empfunden, daß der Streit um das geschichtliche Recht zurücktrat. Hier wie dort suchte man vor Allem aus der Sache selbst für die eigene Position zu argumentiren, und auch das mühsam componirte Dekret des tridentinischen Concils über diesen Lehrpunkt (de iustificatione, sess. VI) läßt die sachliche Begründung nicht vermissen. Wie großen An=

theil an der Fruchtlosigkeit der Controverse das Unvermögen und der böse Wille gehabt hat, sich zu verständigen, inwiefern die Differenzen in anderen wichtigen Fragen ein Einvernehmen in der Rechtfertigungslehre unmöglich gemacht haben, das soll hier nicht untersucht werden. Es genügt daran zu erinnern, daß der älteste Vorwurf, welcher gegen die lutherische Rechtfertigungslehre erhoben worden (s. die Vertheidigung wider denselben im 20. Art. der Augustana), auch der stärkste geblieben ist, der bis auf den heutigen Tag immer wiederholt wird: die evangelische Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben führe zu sittlicher Laxheit und zum Leichtsinn, sie entwerthe die guten Werke, stelle sie als unnöthig dar und befördere so ein bequemes Christenthum. Man fügte wohl noch hinzu, eben darauf sei es mit dem „sola fide“ abgesehen, wie das Leben der „Evangelischen“ dies beweise.

2.

Es ist den römischen Polemikern des Reformationszeitalters m. W. unbekannt geblieben, daß die Lehre von der Seligkeit allein durch den Glauben bereits in der alten Kirche eine Geschichte gehabt hat, und daß sich diese Geschichte vortrefflich zur Begründung jenes Vorwurfs auf bequemes Christenthum und Leichtsinn verwerthen lasse. Sie führten höchstens den Jakobusbrief und den verurtheilten Ketzer Jovinian aus der alten Kirchengeschichte wider die Protestanten ins Feld. Nicht nur mit Jenem, sondern auch mit Diesem haben sie ihren Gegnern ernstliche Schwierigkeiten bereitet[1]). Aber darüber hinaus sind sie auf die Geschichte der alten Kirche nicht eingegangen — weil sie sie nicht kannten und auch bei dem damaligen Stande der zugänglichen Quellen nicht

[1]) Bei der Haltung, die Melanchthon in der Augustana einnimmt, war ihm die Zusammenstellung mit irgend einem von der katholischen Kirche als Ketzer erklärten Theologen unbequem. Daher nimmt er (August. act. XXVI § 30) den Jovinian nicht in Schutz, sondern sucht ihn von den Evangelischen abzuschütteln, und Apol. XXIII (XI) § 37 erklärt er die Jungfräulichkeit für ein „donum praestantius coniugio“, um nicht als ein Gesinnungsgenosse Jovinian's zu gelten, der Ehe und Jungfräulichkeit auf eine Stufe gestellt hatte.

kennen konnten. Und doch, wenn es eine geschichtliche Rechtfertigung für die ablehnende Haltung, welche die römisch-katholische Kirche gegenüber der evangelischen These eingenommen hat, giebt, so liegt sie in den Erfahrungen, welche diese Kirche in den ersten Jahrhunderten in Bezug auf das „sola“ gemacht hatte. Diese Erfahrungen hätten die Kirche damals geradezu genöthigt, eine scharfe Formulirung der paulinischen Rechtfertigungslehre abzulehnen, auch wenn sie dieselbe besser verstanden hätte, als dies thatsächlich der Fall war. Aber ihr selbst unbewußt wirkten die Erfahrungen, die sie einst gemacht, bis in das Reformationszeitalter nach; denn die katholischen Theologen, welche wirklich den Augustinismus wider das Lutherthum vertheidigten, vertheidigten damit eine Lehrgestalt, die zwar primär durch den Abscheu vor Pelagius beeinflußt war, die sich aber secundär auch durch den Gegensatz gegen einen bequemen „bloßen Glauben“ bestimmt zeigt. Es ist mir nicht bekannt, daß die älteste Geschichte der These „von der Seligkeit durch den bloßen Glauben“ jemals von katholischen oder protestantischen Gelehrten beschrieben worden ist[1]). Ich habe auf sie in meinem Lehrbuch der Dogmengeschichte mehrmals (z. B. III, S. 51 f.) hingewiesen, ohne sie wirklich darzustellen. Zu einer zusammenhängenden Darstellung fehlt auch das Material; aber es läßt sich doch durch sorgfältige Sammlung der einschlagenden Quellen bis auf Augustin und durch einheitliche Verarbeitung derselben eine Skizze entwerfen, die lehrreich und in mehr als einer Hinsicht von Werth ist; denn einerseits wird sie das Verständniß dafür, daß die katholische Kirche bei ihrer augustinischen Fassung der Rechtfertigung verharren zu müssen meint, erhöhen, andererseits wird sie zu der Untersuchung Anlaß geben, ob die alte Kirche irgendwo, indem sie die These von der Seligkeit durch den bloßen Glauben verwarf, den Glauben im lutherischen Sinn getroffen und abgewiesen hat, oder ob sie überall nur einem fruchtlosen Glauben und einer mit ihm verbundenen laxen Moral gegenüber stand. Es bedarf nämlich darüber wohl keiner Worte, daß das „sola fide“

[1]) **Ritschl** hat sie in seinem Werk über die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung ganz bei Seite gelassen; aber er hat auch die Rechtfertigungslehre Augustin's nicht dargestellt.

einen verschiedenen Sinn haben kann und gehabt hat. Das „unglückliche" Wort „Glauben" macht es möglich, daß jene These einerseits Ausdruck einer unmoralischen religiösen Anschauung und andererseits der höchsten sittlichen und christlichen Ueberzeugung sein kann. Die römische Kirche behauptet freilich, daß letztlich immer sittliche Laxheit die Folge des „sola fide" sein muß. Dies bestreiten die Protestanten mit Recht. Aber die Einsichtigen unter ihnen geben selbst zu, daß die Gefahr nicht nur in dem „unglücklichen" Wort steckt, sondern daß wirklich die Corruption, welche das Beste zum Schlimmsten macht, sehr nahe liegt, und daß sie auch nicht durch bloße theologische Bearbeitung des Dogmas von der Rechtfertigung entfernt werden kann. Doch hat die evangelische Kirche für ihre Lehre längst Ausdrucksformen geschaffen, welche den Schein, als sei sie gegen die Moral gleichgiltiger als gegen den Glauben, entfernen. Auch wird die Controverse zwischen Rom und dem Protestantismus nicht mehr in der scharfen lehrhaften Zuspitzung geführt, an der übrigens Luther und Melanchthon nicht in erster Linie Schuld sind. Aber da es in der Sache begründet liegt, daß bequemes Christenthum sich mit dem „sola fide" eine Zeit lang zu decken vermag, und da die Gefahr der Corruption diesem Bekenntniß in besonderem Maße droht, so wird es erlaubt sein, den Begriff in dem Umfange zu fassen, in welchem er geschichtlich aufgetreten ist, um dann in jedem einzelnen Fall zu entscheiden, ob das „sola fide" nur ein Mittel war, sich den ernsten Forderungen des Evangeliums an das Leben zu entziehen, oder ob es überzeugter Ausdruck für das Christenthum im Sinne des Paulus gewesen ist. Eine solche Untersuchung wird ungesucht zu einer Vorgeschichte der augustinischen Rechtfertigungslehre werden.

3.

Soweit uns Quellen für das nachapostolische Zeitalter zu Gebote stehen, lehren sie nahezu einstimmig, daß die Kirche der Ueberzeugung lebte und sie verkündete, daß der Mensch durch Glaube und Liebesübung gerecht und selig werde. In klassischer Weise ist diese Ueberzeugung bereits im ersten Clemensbrief

ausgeprägt; aber auch Hermas[1]) weiß es nicht anders. Διὰ πίστιν καὶ φιλοξενίαν ἐδόθη τῷ Ἀβραὰμ υἱὸς ἐν γήρᾳ — διὰ πίστιν καὶ φιλοξενίαν ἐσώθη Ῥαὰβ ἡ πόρνη ꝛc. heißt es I Clem. 10, 7. 12, 1. Wenn es auch nicht richtig ist, zu behaupten, daß in den Schriften der apostolischen Väter Glaube und tugendhafte Werke coordinirt werden, so kann doch darüber kein Zweifel sein, daß die „πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη“ für jene Väter nicht mehr ein streng einheitlicher Begriff war, wie für Paulus, sondern daß Glaube und Liebesthätigkeit ihnen zwar aufs engste zusammengehörten, aber doch als zwei Dinge gedacht wurden, die factisch nicht immer verbunden sind. Der Begriff des Glaubens erschöpfte sich ihnen wesentlich in den Elementen des Gehorsams, des Wissens und der Hoffnung. Eben deßhalb vermochten sie sich einen Glauben zu denken und auch bei Anderen zu finden, welcher die Kraft der Liebe und den heiligen Ernst der Weltflucht vermissen ließ. Ohne Schwanken stellten sie den Glauben an die Spitze aller religiösen Functionen und aller Tugenden; aber daß sie diese zersplittert und den Glauben als eine Function gefaßt haben, welche der Ergänzung bedarf, ist eine sichere Beobachtung.

Diese Beobachtung soll hier nicht erwiesen, sondern als bekannt vorausgesetzt werden. Wohl aber bedarf es einer kurzen Orientirung darüber, wie sich eine solche Betrachtung trotz der grundlegenden Wirksamkeit des Apostels Paulus so allgemein in der Heidenkirche durchzusetzen vermochte. Um dieses Problem zu lösen, wird man auf folgende Momente verweisen dürfen: 1) Paulus ist nicht der einzige Heidenmissionar gewesen; große Gemeinden, wie die römische, haben sich unabhängig von ihm gebildet; wir dürfen aber mit Grund vermuthen, daß die scharfe Entgegensetzung von Glaube und Werken ihm eigenthümlich gewesen ist. 2) Paulus selbst hat die lehrhafte Ausprägung des „sola fide“ in seiner Missionspredigt nicht so in den Vordergrund gerückt, wie man das nach dem Römer- und Galaterbrief vermuthet; vielmehr — namentlich die Korintherbriefe sind hier für den negativen Be-

---

[1]) Zahn (Der Hirte des Hermas S. 189 f.) hat das bestritten; doch s. gegen ihn Lipsius, Ztschr. f. wissensch. Theol. 1869 S. 258 n. 1 und schon früher 1865 S. 275.

weis von Wichtigkeit — wird jenes „sola fide“ nur dort beherrschend in seiner Lehrverkündigung hervorgetreten sein, wo er sich mit den judaistischen Gegnern auseinanderzusetzen hatte. Die Sache, auf welche es ihm ankam und die er gewiß nie verhüllt hat, ließ sich auch in der Verkündigung vom Kreuzestode Christi und in der Botschaft von dem Geiste, der in den Herzen der Gläubigen regiert, zum Ausdruck bringen, ohne daß es der antithetischen Formel „nicht die Werke, sondern der Glaube“ bedurfte. 3) Auch dort, wo er gewirkt und wo man seine Lehre von dem Glauben im Gedächtniß behalten hat, war man selten im Stande, sie ganz in sich aufzunehmen und als die eigene Ueberzeugung zu reproduciren; denn dazu gehörte ein doppeltes, erstlich das volle Verständniß des Evangeliums als Religion, und zweitens das volle Verständniß des Evangeliums als der Religion, welche mit dem Judenthum auch die Religion des Alten Testamentes überwindet. Beides aber war der Heidenkirche zu hoch. So erklärt es sich, daß selbst Solche, welche auf dem einen Blatte ihrer Schriften den paulinischen Gedanken von der Souveränetät des Glaubens reproducirt haben, auf dem anderen das Gegentheil zum Ausdruck bringen und damit beweisen, daß sie den Paulinismus doch nicht innerlich sich zu eigen gemacht haben. Der Brief des Clemens liefert dafür den Beweis. Clemens hat c. 32, 3f. geschrieben: „Alle (die ATlichen Gottesmänner) erlangten Herrlichkeit und Größe nicht durch sich selber oder durch ihre Werke oder durch die gerechten Handlungen, welche sie geleistet hatten, sondern durch Seinen Willen. Und auch wir, die wir durch den Willen Gottes in Christo Jesu berufen sind, werden nicht durch uns selbst gerechtfertigt noch durch unsere Weisheit oder Einsicht oder Frömmigkeit oder durch unsere mit frommem Herzen gethanen Werke, sondern durch den Glauben, durch welchen der allmächtige Gott Alle, soviele ihrer von Anfang an sind, gerechtfertigt hat.“ Aber es ist derselbe Clemens, der, wie oben bemerkt worden, geschrieben hat: „Durch Glauben und Gastfreundschaft wurde Rahab gerettet.“

Den Begriff vom Glauben, wie ihn Paulus im Galater- und Römerbrief dargelegt hat, findet man im nachapostolischen

Zeitalter fast nirgends. Es ist vielmehr der Glaubensbegriff, wie ihn der Hebräerbrief entwickelt hat, der in mancherlei Abwandelungen in jenem Zeitalter geherrscht hat. Nur in den Briefen des Ignatius tritt eine Seite des paulinischen Glaubensbegriffs, der Glaube als persönliche Hingabe an Christus, deutlich hervor, und in dem Briefe des Barnabas ist die ernsthafte Bemühung nicht zu verkennen, das paulinische Christenthum festzuhalten. Dennoch darf man aber schon a priori erwarten, daß unter den zahlreichen Complicationen und Abwandelungen, welche die Predigt der ersten christlichen Generation in der folgenden erlebt hat, auch die zu finden sein wird, daß man zwar nicht den paulinischen Glaubensbegriff sich angeeignet, wohl aber den Anspruch des Glaubens auf Souveränetät, den Paulus gelehrt, im Gedächtniß behalten hat, und nun diesen Anspruch mit einer Vorstellung vom Glauben verknüpfte, zu welcher er nicht paßte und für welche er nicht bestimmt war. Zu gewaltig war doch die paulinische Predigt von der fides sola gewesen, als daß sie nicht in irgend einer Weise eine Nachwirkung ausgeübt hätte, selbst bei Solchen, die sie wirklich zu verstehen nicht in der Lage waren. Und dazu kommt noch ein Anderes: die Geschichte jeder Religion ist in einer Richtung ihrer Entwickelung die Geschichte der Versuche, sich die Religion zu erleichtern. Instinctiv suchen die Gläubigen und die Halbgläubigen nach Mitteln in der Religion selbst, um sie bequemer zu machen. Das fast nie versagende Mittel ist, die praktischen Forderungen der Religion durch die Ausbildung der Theorie (der Dogmatik) abzustumpfen. Geeigneter für ein solches Verfahren aber konnte kein Satz sein, als der paulinische, daß der Mensch durch den Glauben allein gerecht und selig werde. Ein Wunder wäre es gewesen, wenn ein solcher Satz in der Geschichte der Religion ausgesprochen worden wäre, ohne daß er jene Folge gehabt hätte, ohne daß er das Signal für Versuche geworden wäre, den Ernst der Religion zu verwischen. Hatten doch schon die persönlichen Gegner des Paulus mit dem sicheren Verständniß für die Sache, welche eigene Uebung gewährt (Gal. 6, 12. 13), ihm vorgeworfen, daß seine Lehre von dem Glauben und der Rechtfertigung den Sündendienst nicht aufhebe, sondern ihm

Vorschub leiste. Im Römerbrief ist er auf solche Vorwürfe eingegangen. Aber das scheint er niemals vorausgesehen zu haben, daß, unabhängig von dem großen Gegensatz zwischen seinem Evangelium und dem judaistischen, einst Versuche gemacht werden würden, Glaube und Liebe, Lehre und Leben zu trennen und für solche Trennung seine Autorität anzurufen. Die „Werke des Gesetzes“ verfolgte er bis in die letzten Schlupfwinkel und suchte sie zu vernichten; von den Judaisten, die „das Gesetz selbst nicht hielten“, erwartete er fortgesetzte Anklagen, daß er die „Heiligkeit“, die ihm doch nur eine selbsterwählte war, zerstöre; aber nirgendwo verräth er durch ein Wort oder durch eine Cautele, die er zieht, daß sein Evangelium von dem Glauben an den gekreuzigten Christus außerhalb der judaistischen Controverse Gefahr laufen könne, absichtlich oder ohne Absicht mißverstanden zu werden [1]). Der Glaube war ihm die Macht eines neuen Lebens geworden. Nur als solchen kannte er ihn. Darum schloß dieser Glaube die Liebe (Gal. 5, 6) und das rastlose Streben nach Vollkommenheit (Philipp. 3, 12 f.) ebenso selbstverständlich und sicher ein, wie er die „Werke des Gesetzes“ ausschloß [2]).

Aber bereits die nächste Folgezeit zeigte, daß der Mißbrauch nicht ausbleiben sollte. Zwar die große Christenheit stellte sich wider ihn sicher, indem sie **Glaube und Liebeswerke** zu dem Bekenntniß erhob, nach welchem sie lehrte und lebte, damit freilich die Heilsgewißheit und die evangelische Freiheit gefährdend. Aber es

---

[1]) Man kann die Ausführungen im 1. Kor.-Brief wider die Götzenopferfleisch-Essenden hierher ziehen; aber, wenn ich recht sehe, so liegt hier die Sache doch nicht so, daß Paulus sich darüber klar geworden, daß die eigenthümliche Ausprägung seines Evangeliums vom Glauben jenen korinthischen Christen zur Rechtfertigung ihrer Lieblosigkeit geworden ist. Und wenn er es erkannt hat, so war ihm sofort gewiß, daß der Glaube jener Leute nicht der rechte; denn „sie sündigen an Christus“ (I Kor. 8, 12).

[2]) Auf I Kor. 13, 2 darf man sich jedenfalls nicht berufen, um festzustellen, daß Paulus einen Glauben ohne Liebe wirklich für möglich gehalten hat; denn jene Worte sind ungeeignet, um als Unterlage einer Theorie zu dienen. Ebenso ist I Kor. 13, 13 hypothetisch zu verstehen. Unter der Voraussetzung, daß Glaube, Liebe, Hoffnung getrennt und mit einander verglichen werden können, ist die Liebe die größeste.

fehlte auch nicht an Solchen, welche unter Berufung auf Paulus den Glauben für souverän erklärten, aber diese Stellung auszunützen begehrten, um sich das christliche Leben zu erleichtern. Bereits in den jüngeren Schriften des Neuen Testamentes liegen dafür Zeugnisse vor.

4.

Unter den sieben katholischen Briefen sind der 1. Petrus-, der 1. Johannes- und der Jakobusbrief die bedeutendsten. In allen dreien finden sich Warnungen wider die Gefahr eines mißverstandenen Paulinismus. In dem ersten Petrusbrief ist es nur ein unzweideutiger Vers, der hierher gehört, aber er steht in einem sehr bedeutenden Zusammenhang und ist mit dem Hauptzweck des Briefes innig verbunden. In den beiden anderen Briefen gehört die Warnung geradezu zum wesentlichen Inhalt der Schreiben.

Der Verfasser des 1. Petrusbriefes, der an paulinische Gemeinden schreibt, verfolgt nicht specielle didaktische oder polemische Zwecke, sondern will die Leser ermahnen, Stand zu halten in den schweren Leiden, welche ihre Lage in der Welt bereits über sie gebracht hat und noch fort und fort bringt. Sie sollen, eingedenk ihres Besitzes und ihres herrlichen Erbes, sich unter Gottes Hand beugen und in den Leiden ihren Christenstand bewähren, d. h. sie sich zum Segen werden lassen, indem sie, je mehr ihr Wandel verlästert wird, um so sorgfältiger auf ihn Acht haben. Hierzu ermahnend und die christlichen Pflichten im Einzelnen einschärfend, bemerkt der Verf. (2, 16f.): „Als Freie, und nicht als die Freiheit zum Deckmantel der Bosheit habend, vielmehr als Knechte Gottes, ehret Alle, liebet die Bruderschaft, fürchtet Gott, ehret den König." Es ist offenbar, daß der Verfasser so nur an Solche schreiben konnte, die das paulinische Evangelium kannten und in ihm lebten, und es ist ebenso klar, daß er vor einem Mißbrauche eben dieses Evangeliums warnt. Er selbst stellt sich auf die Seite des Paulus: die Christen sind frei, sie stehen unter keinem Gesetz; ihr Glaube giebt ihnen die Freiheit; aber es wäre ein Mißbrauch derselben, wenn sie sie zum Schanddeckel machen und sich auf Grund der Freiheit von den abgestuften

Pflichten der Ehrerbietung und Liebe dispensiren würden. Diese werden nun ausdrücklich aufgeführt.

„Man ahnt hier", sagt v. Soden (z. d. St.) mit Recht, „die sittlichen Conflicte oder wenigstens Unsicherheiten, die durch die neuen religiösen Grundgedanken veranlaßt waren." Ob der Verfasser des Briefes bestimmte Kenntniß von solchen hatte, ob er als treuer Hirte eine mögliche Gefahr im Auge hat — wir wissen es nicht. Das Letztere ist vielleicht das Wahrscheinlichere, da der Gedanke im Brief nicht mehr berührt wird, und deßhalb darf unser Schreiben noch nicht mit Sicherheit für das thatsächliche Bestehen von Bestrebungen, welche das paulinische Evangelium mißbrauchten, angeführt werden. Aber es zeigt doch, daß die Befürchtung, Christen könnten sich auf die im Glauben gegebene Freiheit berufen, um in der Ehrerbietung gegen Jedermann, in der Bruderliebe, in der Gottesfurcht u. s. w. lässiger zu werden, bereits vorhanden war. Diese Befürchtung ist schwerlich ohne die entsprechenden Erfahrungen entstanden. Daß solche in Asien, wohin auch unser Schreiben gerichtet ist, beim Ausgang des 1. Jahrhunderts oder Anfang des 2. gemacht werden konnten, lehrt der 1. Johannesbrief und die Offenbarung Johannis.

Es ist ein besonderes Verdienst von Weiß in seinem Commentar zu den Johannesbriefen (1888, S. 19ff., 99ff.), bei der Bestimmung des Zweckes des 1. Briefes die Bedeutung des Abschnittes c. 3, 7—17 erkannt zu haben. Er ist in der That der Schlüssel zum Verständniß der Anlage des Briefes. Eine wirkliche Gedankenentwickelung, welche das Schreiben planvoll durchzieht, läßt sich freilich überhaupt nicht nachweisen. Aber auch mir scheint es richtig beobachtet, daß der Verfasser in der ersten kürzeren Hälfte allgemeine Meditationen über das Wesen des Christenstandes bringt, um dann mit c. 3, 7 auf den praktischen Hauptzweck des Schreibens überzugehen, dessen Darlegung die ganze zweite Hälfte ausfüllt und der bereits in einigen Wendungen des ersten Theils vorbereitet ist. Dieser Hauptzweck ist aber offenbar die Einschärfung des Gebotes der Liebe, nicht wie ein Moralist sie einschärft, sondern wie Einer, der die Liebe Gottes erlebt und Alles in ihr gefunden hat. Wie aber ist die Durchführung dieses

Themas eingeleitet? „Meine Kinder, Niemand möge euch verführen: wer die Gerechtigkeit thut, der ist gerecht; wer die Sünde thut, ist vom Teufel.“ Sehr richtig bemerkt Weiß z. d. St.: „Offenbar beginnt hier ein ganz Neues, weil zum ersten Male die Besorgniß, daß einer die Leser in die Irre führen könnte, in dem warnenden Worte hervortritt. Selbst die Antichristen waren zwar 2, 26 als Verführer bezeichnet, denen gegenüber zum Bleiben in der Wahrheit ermahnt werden mußte; aber sie waren aus der Gemeinde ausgeschieden (2, 19); und daß die Gemeinde die Wahrheit kenne, deren Verkehrung die Lüge derselben sei, wird 2, 20 f. ausdrücklich ihr bestätigt. Hier aber folgt eine eingehende Belehrung, welche dem Irrthum, zu welchem sie verführt werden könnten, vorbeugen soll. Es ist daher zweifellos, daß der Verfasser einen bestimmten Irrthum im Auge hat, in dem sich Manche befinden und in den sie Andere verführen könnten. Dieser Irrthum kann aber nach dem folgenden thematisch hingestellten Satze nur darin bestanden haben, daß man meinte, δίκαιος sein zu können ohne das ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην, und dies ist nur möglich, wenn man auf Grund der einseitig aufgefaßten paulinischen Rechtfertigungslehre sich dabei beruhigte, in Folge des Glaubens gerecht vor Gott zu sein.“ Diese Schlußfolgerung läßt sich schwerlich beanstanden. Erwägt man aber, daß alle folgenden Ausführungen über die Bruderliebe von dieser Einleitung abhängen (man vgl. vor Allem die Sätze 3, 10: πᾶς ὁ μὴ ποιῶν δικαιοσύνην οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ καὶ ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ. 3, 23: καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ. ἵνα πιστεύωμεν τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, καθὼς ἔδωκεν ἐντολὴν ἡμῖν), und daß der Gedanke des „ποιεῖν δικαιοσύνην“ schon in den vorhergehenden Meditationen angeschlagen war (s. c. 2, 29; auch 2, 3 f.), so wird man nothwendig zu der Annahme gedrängt, daß der Verfasser bei seinen Lesern eine Neigung voraussetzt, sich für gerecht zu halten ohne die Gerechtigkeit zu thun (d. h. dem Gebote der Liebe in seinem ganzen Umfange zu entsprechen), ferner daß diese Neigung sich auch durch eine theoretische Begründung zu decken suchte, und daß Beidem zu begegnen ein Hauptzweck des Briefes gewesen ist. Aus dem

Satze: „Niemand möge euch verführen: wer die Gerechtigkeit thut, der ist gerecht", muß nothwendig auf eine These geschlossen werden, die etwa so gelautet hat: „wer einmal gerechtfertigt ist, der ist gerecht." Der Vorstellung von der Gerechtigkeit als einer angeblich ruhenden Eigenschaft setzt der Verfasser die Vorstellung der Gerechtigkeit als einer lebendigen, thätigen entgegen. Man würde ihm zu nahe treten, wenn man behauptete, er spräche hier von der Rechtfertigung. An diese denkt er nicht; wohl aber ist es seine Meinung, „daß es ohne ein Thun der Gerechtigkeit kein Gerechtsein giebt". Dies hält er für nöthig seinen Kindern einzuschärfen, die, vom paulinischen Evangelium bestimmt, in Gefahr standen, sich mit dem Glauben allein zu begnügen, weil er rechtfertige und selig mache, und die völlige Hingabe in der Liebe zu Gott und den Brüdern nicht genügend schätzten und übten. Dem verhängnißvollen Irrthum derer, welche sich bei der einmal erlebten Rechtfertigung beruhigen zu können meinten, stellt er die Liebe als die Macht des Lebens und die eigentliche Sphäre des Christenstandes gegenüber.

Daß die Befürchtung, welche der Verfasser ausspricht, nicht unbegründet gewesen ist, zeigt der Brief an die Gemeinde zu Laodicea in der Offenbarung Johannis c. 3, 14—22. Dieses Schreiben zeigt freilich noch viel mehr; denn die dortige Kirche wird als eine solche vorgestellt, welche bereits so lau und thatenlos geworden ist, daß ihr das Gericht angekündigt werden muß: ὅτι χλιαρὸς εἶ καὶ οὔτε ζεστὸς οὔτε ψυχρός, μέλλω σε ἐμέσαι ἐκ τοῦ στόματός μου. Diese Worte geben uns an sich freilich noch kein Recht, den traurigen Zustand der Gemeinde von Laodicea aus einem Mißbrauche des paulinischen Evangeliums von der sola fides abzuleiten; wohl aber deutet das, was im Folgenden zur Charakteristik der Kirche gesagt ist, auf diese Quelle hin. Ὅτι λέγεις ὅτι Πλούσιός εἰμι καὶ πεπλούτηκα καὶ οὐδὲν χρείαν ἔχω, καὶ οὐκ οἶδας ὅτι σὺ εἶ ὁ ταλαίπωρος καὶ ἐλεινὸς καὶ πτωχὸς καὶ τυφλὸς καὶ γυμνός, συμβουλεύω σοι ἀγοράσαι παρ᾽ ἐμοῦ χρυσίον πεπυρωμένον ἐκ πυρὸς ἵνα πλουτήσῃς, καὶ ἱμάτια λευκὰ ἵνα περιβάλῃ καὶ μὴ φανερωθῇ ἡ αἰσχύνη τῆς γυμνότητός σου, καὶ κολλούριον ἐγχρῖσαι τοὺς ὀφθαλμούς σου ἵνα βλέπῃς. Es zeigt sich hier, daß die Gemeinde von Laodicea nicht nur in

Stumpfheit und Trägheit versunken war, sondern daß sie in völliger Verblendung dahin lebte; aber noch mehr — daß sie diesen ihren traurigen Zustand vor sich und Anderen rechtfertigte und pries. Ihre Armuth hält sie für Reichthum, ihre Armseligkeit für geistliche Kraft, ihren Mangel für Vollendung. Dieser Zustand ist nicht einfach die Folge einer sittlichen Trägheit, wie sie jede Gemeinde dauernd oder vorübergehend ergreifen kann, sondern er ist zugleich aus einem schweren religiösen Irrthum geboren. Aus dem λέγεις ὅτι Πλούσιός εἰμι κτλ. geht hervor, daß die Gemeinde auf einem vermeintlichen Besitze pocht, sich eben in diesem Besitze schwerer Entsittlichung hingiebt und über alle Mahnungen erhaben zu sein glaubt. Unmöglich kann hier mit älteren Auslegern (so schon Tertullian de paenit. 8, Cyprian de op. et eleemos. 14) an irdischen Reichthum gedacht werden — sonst würde die Gemeinde nicht „lau" genannt sein —, der angebliche Besitz muß vielmehr ein geistlicher sein. Dann aber kann an nichts anderes gedacht werden als an den Glauben und die Rechtfertigung, die erlebt zu haben die Gemeinde sich rühmt. Sie rühmt sich ihres Glaubens, aber er ist ein todter. Deßhalb ist sie in Wahrheit „arm und blind und nackt". Auf diesen ihren wirklichen Zustand bezieht sich der „Rath" ihres Herrn. Was ihr fehlt, tritt in dem dreifältigen Rathschlag mit besonderer Deutlichkeit hervor. Sie soll, um wirklich reich zu werden, sich bewährtes geistliches Gut kaufen, d. h. wahrhaft heilige Glaubensgesinnung sich erbitten und erweisen; sie soll den Kampf mit der Sünde aufnehmen und die göttliche Vergebung suchen, und sie soll sich von der Blindheit befreien, in welcher sie Licht und Finsterniß nicht mehr zu unterscheiden vermag. Es widerspricht dem Charakter der sieben Briefe der Offenbarung, eingehende theoretische Erörterungen zu bringen; aber die Schilderung hier ist deutlich genug, um erkennen zu lassen, daß man in Laodicea auf einem todten Glaubensbesitz gepocht, daß man also das paulinische Evangelium mißbraucht hat. Die Befürchtung, welche den Verfasser des 1. Joh.-Briefs mitbestimmt hat, seinen Brief zu schreiben, erscheint durch den Zustand der Gemeinde von Laodicea mehr als gerechtfertigt.

Aber erst in dem Briefe des Jakobus, dessen nachpaulinischer

und heidenchristlicher Ursprung mir nicht zweifelhaft ist, ist mit unmißverständlicher Klarheit und Schärfe die Gefahr, um die es sich handelte, aufgedeckt, sind die paulinischen Formeln beseitigt, und ist überhaupt jene Betrachtung des Problems fixirt, welche die nachapostolische und katholische Kirche befolgt hat. Der Verfasser dieses Briefs lehnt die paulinische Lehre vom Glauben in seinem Verhältniß zur Rechtfertigung einfach ab und sucht nachzuweisen, daß die Gegenlehre die richtige ist. Augenscheinlich ist ihm das Verderbliche der paulinischen Rechtfertigungslehre praktisch im Leben der Gemeinden entgegengetreten. Er schreibt als Seelsorger, nicht als Theologe; aber weil der verderbliche Irrthum sich mit einer Theologie deckt, sieht auch er sich genöthigt, theologische Formeln zu bilden. Hierbei aber ist wohl zu beachten, daß der Verfasser in der gegebenen Situation keinen Anlaß gefunden hat, darüber zu handeln, was Glaube sei und was Werke seien. Offenbar herrschte darüber zwischen ihm und seinen Lesern und jenen Leuten, die sich mit der paulinischen Theologie deckten, völliges Einvernehmen. Diese Thatsache will vor Allem ins Auge gefaßt sein; denn es ist ebenso offenbar, daß der „Glaube“, dessen Genügen der Brief bestreitet, nicht der rechtfertigende Glaube ist, den Paulus meint, und daß deßhalb auch die „Werke“, welche der Brief verlangt, nicht den Werken des Gesetzes entsprechen, welche Paulus ausschließt. Unter dem Glauben verstand man zu der Zeit, als Jakobus schrieb, jenes fait accompli des Christenstandes, welches in dem Fürwahrhalten der christlichen Verkündigung (vor Allem des christlichen Monotheismus — auch die Dämonen glauben, 2, 19) gegeben ist, und unter den Werken verstand man die Liebesbethätigung und das Vollkommenheitsstreben. Daß eine solche theoretische Betrachtung dem Christenthum als Religion gefährlich werden mußte, ist unzweifelhaft; aber noch viel gefährlicher mußte es sein, wenn bei dieser Betrachtung die paulinische Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein festgehalten wurde; denn damit war es um den sittlichen Charakter der neuen Religion geschehen! Deßhalb geht der Verfasser des Schreibens in seiner energischen Weise direct auf den Ursprung des Irrthums ein. Es ist wirklich Paulus selbst, den er c. 2, 14—26

mit dem Rechte des christlichen Lehrers, der für die ganze Christenheit schreibt, bekämpft, und wenn er auch nicht den Paulus trifft, wie er wirklich gesinnt war, so trifft er doch den Paulus, wie er selbst und seine Zeitgenossen ihn sich deuteten. In dem „ὁρᾶτε ὅτι ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος καὶ οὐκ πίστεως μόνον“ (v. 24) und in dem Nachweise, daß Abraham aus den Werken gerechtfertigt worden sei (v. 20—23), ist der schärfste Gegensatz gegen den Paulinismus ausgesprochen. Zugleich sind in dem erstgenannten Satze und in den ähnlichen v. 17. 26 (ἡ πίστις, ἐὰν μὴ ἔχῃ ἔργα, νεκρά ἐστιν), v. 20 (ἡ πίστις χωρὶς τῶν ἔργων ἀργή ἐστιν) u. v. 22 (ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις) die Schlagworte und Themata für die Folgezeit angegeben. Nicht als ob wir annehmen müßten, daß sie überall, wo man ihnen im 2. Jahrhundert begegnet, aus dem Jakobusbrief geflossen seien — das Gegentheil ist wahrscheinlich richtiger —, sondern in dem Sinne, daß der Verfasser mit besonderer Kraft das ausgesprochen hat, was die Meinung und der Richtpunkt aller ernstgesinnten Christen des 2. Jahrhunderts gewesen ist.

Der Jakobusbrief beweist, daß es beim Uebergang des 1. zum 2. Jahrhundert Christen gegeben hat, die das „sola fide“ des Paulus mißbrauchten, um sich ein bequemes, liebloses und selbstsüchtiges Christenthum zurechtzumachen; er beweist ferner, daß das wahre Verständniß des Paulinismus nahezu untergegangen war — wenigstens in den Kreisen, welche der Verfasser zu überschauen vermochte —; er beweist endlich, daß die Autorität der paulinischen Briefe nicht eine absolute war. Damit ist freilich noch zu wenig gesagt, wenn unser Schreiben, wie es doch unverkennbar ist, gegen Röm. 4 geradezu polemisirt[1]), und die Räthsel vermehren sich, wenn man erwägt, daß der Verfasser des Jakobusbriefs nicht Ebionit gewesen ist, und wenn man bedenkt, daß dieses Schreiben neben den Paulusbriefen Aufnahme in den Kanon gefunden hat. Aber diese Räthsel sollen hier nicht erörtert werden. Es mag genügen darauf hinzuweisen, daß die ganze Gruppe der Apostelgeschichte und der katholischen Briefe höchst wahrscheinlich als ein Gegen-

[1]) Hier liegt ein Grund, mit der Abfassung des Briefes nicht zu weit herunter zu gehen.

gewicht gegen Paulus in den Kanon gekommen ist [1]), und daß andererseits Paulus in dem Jakobusbrief nicht mit Namen genannt ist. So konnte man den Brief als eine Auslegung der anstößigen paulinischen Stellen betrachten, und das war in der That die willkommenste Betrachtung [2]).

---

[1]) Man beachte, wie stark in den drei katholischen Hauptbriefen die Liebe und Liebesübung betont ist, und wie sie in ihrer nachdrücklichen Forderung der Bewährung die paulinische Predigt vom Glauben wirklich ergänzen. Auch I Petr. 4, 8f. gehört hierher: πρὸ πάντων τὴν εἰς ἑαυτοὺς ἀγάπην ἐκτενῆ ἔχοντες, ὅτι ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν· φιλόξενοι εἰς ἀλλήλους ἄνευ γογγυσμοῦ.

[2]) An einer für die Auffassung des Kanons sehr bedeutungsvollen, m. W. aber von den Isagogikern nicht beachteten Stelle sagt Augustin mit dürren Worten, daß die Briefe des Petrus, Johannes, Jakobus und Judas den Zweck verfolgten, das verhängnißvolle Mißverständniß zu beseitigen, welches sich an die paulinische Lehre von der Rechtfertigung (aus dem Glauben allein) angeschlossen habe. Auch die berühmte Stelle II Petr. 3, 14—16 bezieht er hierauf. Die „subobscurae sententiae Pauli", welche Petrus meine, seien eben die Sätze von der Rechtfertigung. Ich komme am Schluß dieser Abhandlung auf die augustinische Stelle zurück; doch wird es erwünscht sein, sie schon hier ins Auge zu fassen. De fide et operibus 21: „Etiam temporibus apostolorum non intellectis quibusdam subobscuris sententiis apostoli Pauli, hoc eum quidam arbitrati sunt, dicere: »Faciamus mala, ut veniant bona« . . . . Quoniam ergo haec opinio tunc fuerat exorta, aliae apostolicae epistolae Petri, Johannis, Jacobi, Judae contra eam maxime dirigunt intentionem, ut vehementer adstruant fidem sine operibus non prodesse, sicut etiam ipse Paulus non quamlibet fidem, qua in deum creditur, sed eam salubrem planeque evangelicam definivit, cuius opera ex dilectione procedunt . . . Unde evidenter in secunda epistola sua Petrus, cum ad vitae et morum sanctitatem hortaretur mundumque istum transiturum praenuntiaret . . . sciens de apostoli Pauli quibusdam subobscuris sententiis nonnullos iniquos accepisse occasionem, ut tamquam securi de salute, quae in fide est, bene vivere non curarent, commemoravit quaedam difficilia esse in epistolis eius etc." Es ist lehrreich, daß Augustin auch den 1. Joh.-Brief zu den Schreiben gerechnet hat, die ein Mißverständniß des Paulinismus abzuwehren suchen — die Deutung des Hauptzwecks des Briefs, welche Weiß gegeben, erhält dadurch einen alten Zeugen; noch lehrreicher aber ist, daß er die ganze Gruppe der katholischen Briefe im Kanon unter diesen Gesichtspunkt gestellt hat. So faßte man also damals die Stellung jener Briefe im Kanon auf! Die Vermuthung, daß sie in der Bildungsgeschichte des Kanons selbst so aufgefaßt werden muß, erhält dadurch

In der nachpaulinischen Litteratur, soweit sie uns im Neuen Testamente erhalten ist und nicht den Namen des Paulus trägt, begegnet uns keine deutliche Zustimmung zu der Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben, sondern entweder Schweigen oder solche Auseinandersetzungen, wie wir sie in diesem Abschnitte vorgeführt haben. Aber in den Briefen, welche dem Paulus beigelegt sind, und in einer Rede, welche ihm in der Apostelgeschichte in den Mund gelegt ist, ist sein eigenthümliches Evangelium noch richtig zum Ausdruck gebracht. Es sind hier besonders die Stellen Eph. 2, 8 f. (τῇ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι διὰ πίστεως· καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ὑμῶν, θεοῦ τὸ δῶρον· οὐκ ἐξ ἔργων, ἵνα μή τις καυχήσηται), II Tim. 1, 9 (τοῦ σώσαντος ἡμᾶς καὶ καλέσαντος κλήσει ἁγίᾳ, οὐ κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν ἀλλὰ κατ' ἰδίαν πρόθεσιν καὶ χάριν, τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ), Tit. 3, 5 (οὐκ ἐξ ἔργων τῶν ἐν δικαιοσύνῃ ἃ ἐποιήσαμεν ἡμεῖς κτλ.) und Act. 13, 38 f. (γνωστὸν ἔστω ὑμῖν, ὅτι διὰ τούτου ὑμῖν ἄφεσις ἁμαρτιῶν καταγγέλλεται, καὶ ἀπὸ πάντων ὧν οὐκ ἠδυνήθητε ἐν νόμῳ Μωυσέως δικαιωθῆναι ἐν τούτῳ πᾶς ὁ πιστεύων δικαιοῦται) zu erwägen. Diese Stellen beweisen immerhin, daß die Rechtfertigungslehre des Paulus nicht mit ihrem Urheber sofort völlig untergegangen ist; aber man darf sie nicht überschätzen; denn abgesehen davon, daß der nichtpaulinische Ursprung des Epheserbriefs nicht über jeden Zweifel erhaben ist, sind die pseudopaulinischen Briefe doch ohne Zweifel unter Benutzung paulinischer Gedanken gearbeitet, soweit ihnen nicht geradezu paulinische Sätze als Quellen gedient haben, und

---

eine starke Stütze. Schließlich sei noch hervorgehoben, daß Augustin l. c. § 45 die Stelle aus dem 1. Petrusbrief, die wir oben besprochen haben, auch angeführt und sie als Widerlegung solcher verstanden hat, die Gal. 4, 31 mißbrauchten: „Hinc apertissimam possunt legere sententiam apostoli Petri, qui cum loqueretur de iis, qui in occasionem carnis acceperant et in velamentum malitiae, quod scriptum est, »nos« ad novum testamentum pertinentes, »non ancillae filios esse, sed liberae, qua libertate Christus nos liberavit«, et putaverant hoc esse libere vivere, ut tamquam de tanta redemptione securi, quidquid liberet, sibi licere arbitrarentur . . . ipse dicit: »Liberi, non sicut velamentum malitiae habentes libertatem«; ait de illis et in secunda epistola sua etc.“ Immer wieder werden die Verfasser der katholischen Briefe zusammen gegen den „dunklen“ Paulus ins Feld geführt; s. § 46: „Et quod Petrus ait »Fontes sicci«, hoc Judas »Nubes sine aqua«, hoc Jacobus »Fides mortua«.“

der angeführte Satz aus der Apostelgeschichte ist so correct paulinisch gebildet, daß er dem Verfasser des ganzen Buchs schlechterdings nicht zugetraut werden kann, sondern für ein überliefertes paulinisches Stück gelten muß.

5.

Unter den zahlreichen Stellen, in denen im ersten Clemensbrief die Worte δίκαιος, δικαιοσύνη, δικαιόω, δικαίωμα, δικαιοπραγία vorkommen (s. den Index zu meiner Ausgabe) und die an sich schon beweisen, daß der Verfasser in der paulinischen Tradition steht, befindet sich eine einzige, welche die Lehre des Paulus wesentlich treu wiedergiebt (sie ist oben S. 88 von uns citirt worden)[1]). Die Mehrzahl der Stellen reproducirt den vulgären Typus der Rechtfertigungsvorstellung, nach welcher der Glaube Gehorsam ist (vgl. 9, 3: Ἐνὼχ ἐν ὑπακοῇ δίκαιος εὑρεθείς. 10, 1 f.) und der Ergänzung durch die Liebesthätigkeit bedarf (10, 7. 11, 1 f. 12, 1 f., vgl. auch 50, 5: μακάριοί ἐσμεν, εἰ τὰ προστάγματα τοῦ θεοῦ ἐποιοῦμεν ἐν ὁμονοίᾳ ἀγάπης, εἰς τὸ ἀφεθῆναι ἡμῖν δι' ἀγάπης τὰς ἁμαρτίας)[2]). Eine andere Rechtfertigungsauffassung liegt überhaupt nicht im Gesichtskreise des Verfassers, und er hat keinen Anlaß gefunden, einen todten Glauben, der sich für genügend hält, zu bekämpfen, d. h. den Mißbrauch der paulinischen Lehre abzuwehren. Doch mag eine leise Abwehr darin gefunden werden, daß er, nachdem r in c. 32 die paulinische Rechtfertigungslehre so trefflich wiedergegeben hat, in c. 33 fortfährt: τί οὖν ποιήσωμεν; ἀργήσωμεν ἀπὸ τῆς ἀγαθοποιΐας καὶ ἐγκαταλίπωμεν τὴν ἀγάπην; μηθαμῶς τοῦτο ἐάσαι ὁ δεσπότης ἐφ' ἡμῖν γε γενηθῆναι, ἀλλὰ σπεύσωμεν μετ' ἐκτενείας καὶ προθυμίας πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐπιτελεῖν. Die rhetorische Frage ist augenscheinlich den rhetorischen Fragen des Paulus (Röm. 6) nachgebildet, und daß der Verfasser die paulinische Rechtfertigungs-

---

[1]) Paulinisch ist noch c. 38, 2: ὁ ἁγνὸς ἐν τῇ σαρκὶ μὴ ἀλαζονευέσθω, γινώσκων, ὅτι ἕτερός ἐστιν ὁ ἐπιχορηγῶν αὐτῷ τὴν ἐγκράτειαν. Gott ist es, der die Tugend giebt. Aehnlich Ignat. ad Polyc. 5. Tertull. de virg. vel. 13.

[2]) Vgl. auch c. 33, 7: εἴδομεν ὅτι ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς πάντες ἐκοσμήθησαν οἱ δίκαιοι, καὶ αὐτὸς δὲ ὁ κύριος ἔργοις ἀγαθοῖς ἑαυτὸν κοσμήσας ἐχάρη.

lehre nicht ohne diese Cautelen wiedergeben wollte, ist für ihn ebenso charakteristisch, wie die Unfähigkeit, die sich in der Art der Problemstellung und der Beantwortung erweist, wirklich eine Brücke zwischen der paulinischen „πίστις“ und dem „πᾶν ἔργον ἀγαθόν“ zu finden. Die Abwehr eines Mißverständnisses scheint dem Verfasser hier nicht von Außen auferlegt, sondern eine Forderung seiner eigenen theologischen Anschauung zu sein. Auch eine zweite Stelle enthält nicht eine Polemik gegen einen todten Glauben; denn wenn der Verfasser dem Theile der korinthischen Gemeinde, welcher sich von den hochmüthigen und ruhmredigen Unruhestiftern hat imponiren lassen, c. 32, 3f. zuruft: κολληθῶμεν ἐκείνοις, οἷς ἡ χάρις ἀπὸ τοῦ θεοῦ δέδοται· ἐνδυσώμεθα τὴν ὁμόνοιαν ταπεινοφρονοῦντες, ἐγκρατευόμενοι, ἀπὸ παντὸς ψιθυρισμοῦ καὶ καταλαλιᾶς πόρρω ἑαυτοὺς ποιοῦντες, ἔργοις δικαιούμενοι καὶ μὴ λόγοις, so will er die Gemeinde nur an das erinnern, was ihr selbst geläufig ist, daß es nämlich ohne Thun der Gerechtigkeit keine Rechtfertigung giebt. Solche Christen, wie sie der Jakobusbrief bekämpft, sind also im Brief des Clemens nirgends vorausgesetzt, eben weil er und die Christen, welche er überschaut, es gar nicht anders wissen, als daß die Rechtfertigung zwar durch den Glauben erworben, aber durch die Liebesthätigkeit in Kraft erhalten wird. Deßhalb kann Clemens Beides sagen: διὰ πίστεως δικαιούμεθα (c. 32) und ἔργοις δικαιούμεθα (c. 30).

Auch in dem sog. 2. Clemensbriefe, der den Durchschnittstypus des nachapostolischen Gemeindechristenthums darstellt[1]), wird die Existenz der paulinischen Rechtfertigungslehre nicht vorausgesetzt. Auch wird nur an einer einzigen Stelle vor faulem Namenchristenthum gewarnt, doch so, daß man keinen Grund hat, an die Gefahr eines Mißbrauchs der paulinischen Theologie zu denken[2]). In welchen Gedankenreihen der Verfasser sich selbst be-

---

[1]) S. meine Abhandlung über dieses Schriftstück in d. Ztschr. f. K.-Gesch. Bd. 1.

[2]) C. 4, 1: μὴ μόνον αὐτὸν καλῶμεν κύριον· οὐ γὰρ τοῦτο σώσει ἡμᾶς. λέγει γάρ· Οὐ πᾶς ὁ λέγων μοι κύριε κύριε σωθήσεται, ἀλλ' ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην. ὥστε οὖν, ἀδελφοί, ἐν τοῖς ἔργοις αὐτὸν ὁμολογῶμεν, ἐν τῷ ἀγαπᾶν ἑαυτούς, ἐν τῷ μὴ μοιχᾶσθαι μηδὲ καταλαλεῖν ἀλλήλων κτλ.

wegt, mögen folgende Stellen lehren; c. 11, 1 f.: ἡμεῖς οὖν ἐν καθαρᾷ καρδίᾳ δουλεύσωμεν τῷ θεῷ, καὶ ἐσόμεθα δίκαιοι· ἐὰν δὲ μὴ δευλεύσωμεν διὰ τὸ μὴ πιστεύειν ἡμᾶς τῇ ἐπαγγελίᾳ τοῦ θεοῦ, ταλαίπωροι ἐσόμεθα ... ἐὰν οὖν ποιήσωμεν τὴν δικαιοσύνην ἐναντίον τοῦ θεοῦ, εἰσήξομεν εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ. 18, 2: καὶ αὐτὸς πανθαμαρτωλὸς ὢν καὶ μήπω φεύγων τὸν πειρασμόν, ἀλλ' ἔτι ὢν ἐν μέσοις τοῖς ὀργάνοις τοῦ διαβόλου, σπουδάζω τὴν δικαιοσύνην διώκειν, ὅπως ἰσχύσω κἂν ἐγγὺς αὐτῆς γενέσθαι, φοβούμενος τὴν κρίσιν τὴν μέλλουσαν. 19, 3: πράξωμεν τὴν δικαιοσύνην, ἵνα εἰς τέλος σωθῶμεν· μακάριοι οἱ τούτοις ὑπακούοντες τοῖς προστάγμασιν. Das Wort „πίστις" kommt in der Predigt nur einmal vor, und dort (15, 2) in der Formel: μετὰ πίστεως καὶ ἀγάπης.

In demselben Anschauungskreise in Bezug auf Glauben und Gerechtigkeit bewegt sich der Hirte des Hermas. Unter den zahlreichen Klassen von Christen, die er unterscheidet[1]), findet sich auch jene Klasse, welche Jakobus bekämpft hat. Hermas weiß von Christen in Rom, welche auf ihrem Glaubensbesitze ausruhen und ihn nicht in der Liebesthätigkeit und Aufopferung bewähren wollen. Wie dem Jakobus, so ist auch ihm dieser Glaube kein bloß angeblicher, sondern ein wirklicher, aber ein unfruchtbarer und darum ein solcher, der für den Christen nicht ausreicht. Hieraus ergiebt sich, daß auch Hermas den Glauben als ein gehorsames Wissen und Hoffen kennt. Die Hauptstelle, die hierher gehört, steht Sim. VIII, 9, 1: „Diejenigen aber, welche solche Zweige abgeliefert haben, die zu zwei Dritteln vertrocknet waren und zu einem Drittel grün, das sind die, welche zwar den Glauben angenommen haben, aber reich und bei den Heiden angesehen geworden sind. Sie wurden sehr stolz und hochmüthig und verließen die Wahrheit und schlossen sich nicht den Gerechten an, sondern führten ein Leben mit den Heiden gemeinsam, und dieser Weg erschien ihnen als der angenehmere. Aber von Gott sind sie nicht abgefallen, sondern verharrten in dem Glauben, ohne jedoch die Werke des Glaubens zu thun (ἐνέμειναν τῇ πίστει, μὴ ἐργαζόμενοι δὲ τὰ ἔργα τῆς πίστεως)." Ganz ähnlich lauten

[1]) S. die Prolegg. zu meiner Ausgabe S. LXXIX.

die Stellen Vis. III, 6, 5 und Sim. IX, 20. Daß es sich bei diesen Leuten um dieselbe Art handelt, welche Jakobus c. 2 bekämpft, ist deutlich; aber Hermas sagt nicht, was Jakobus voraussetzt, daß jene todten Christen ihr angebliches Christenthum theoretisch zu rechtfertigen versuchten. Es ist möglich, daß sie das gethan haben, und wenn es geschah, konnte es nur durch Berufung auf die paulinische Theologie geschehen; aber es liegt nach der Schilderung des Hermas näher, anzunehmen, daß sie mehr weltsüchtig und leichtfertig als verblendet waren. Die wichtigste Erkenntniß, die wir den Sätzen des Hermas entnehmen können, ist die, daß ihm und seinen Zeitgenossen πίστις und ἔργα πίστεως ganz verschiedene Dinge waren. Darum gesteht er zu, daß Jemand Glauben haben könne, ohne ein dem Glauben entsprechendes christliches Verhalten. Der Glaube ist also etwas Aeußerliches, und daß ihn Hermas so auffaßt, geht aus den Worten hervor: „von Gott sind sie nicht abgefallen." Das will nur besagen, daß sie ihren Glauben d. h. ihren Christenstand nicht öffentlich verleugnet haben. Augenscheinlich rechnet ihnen das Hermas zur Gerechtigkeit. Neben die innere Beurtheilung tritt also bei ihm schon eine äußere. Damit kündigt sich der Katholicismus an; denn eben diese Unterscheidung von Aeußerlichem und Innerlichem, wobei Jenem doch ein Werth beigelegt wird, ist katholisch.

In dem Barnabasbrief liegen anerkennungswerthe Versuche vor, die paulinische Theologie festzuhalten[1]); aber die vulgäre, so viel verständlichere Auffassung der religiösen Güter und Pflichten läßt diese Versuche nicht gelingen. Vor Allem kann sich der Verfasser von der Vorstellung nicht trennen, daß die Rechtfertigung erst am Ende aller Dinge eintritt, wenn wir die Verheißung empfangen haben (vgl. z. B. 15, 7: τότε καλῶς καταπαυόμενοι ἁγιάσομεν ἡμέραν, ὅτε δυνησόμεθα αὐτοὶ δικαιωθέντες καὶ ἀπολαβόντες τὴν ἐπαγγελίαν, μηκέτι οὔσης τῆς ἀνομίας). Eben deßhalb hat er einen Satz gebildet (4, 12), der in vollem Gegensatz zu Paulus steht: ὁ κύριος ἀπροσωπολήμπτως κρινεῖ τὸν κόσμον. ἕκαστος καθὼς ἐποίησεν

---

[1]) Man vgl. z. B. 13, 7: τί οὖν λέγει τῷ Ἀβραάμ, ὅτε μόνος πιστεύσας ἐτέθη εἰς δικαιοσύνην; ἰδοὺ τέθεικά σε, Ἀβραάμ, πατέρα ἐθνῶν τῶν πιστευόντων δι' ἀκροβυστίας τῷ θεῷ.

κομιεῖται. ἐὰν ᾖ ἀγαθός, ἡ δικαιοσύνη αὐτοῦ προηγήσεται αὐτοῦ. Offenbar ist hier „Gerechtigkeit" die durch Gutsein erworbene Rechtbeschaffenheit, und diese Vorstellung verbindet der Verfasser fast überall mit diesem Begriff. Dann aber ist es sehr verständlich, daß der Verfasser kurz vor dem eben angeführten Satze folgende Mahnung für nöthig hält (4, 10): μὴ καθ' ἑαυτοὺς ἐνδύνοντες μονάζετε ὡς ἤδη δεδικαιωμένοι, ἀλλ' ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνερχόμενοι συνζητεῖτε περὶ τοῦ κοινῇ συμφέροντος. Hier begegnet uns wieder die Warnung vor der Gesinnung, die auch der Jakobusbrief bekämpft. Der Verfasser hat Leute im Auge, die sich für schon gerechtfertigt halten und es deßhalb an Gemeinsinn fehlen lassen, ja sich sogar von dem gemeinschaftlichen Leben und dem Gemeindegottesdienst zurückziehen. Er scheint anzunehmen, daß ein solch übles Verhalten die nothwendige Folge der Ueberzeugung, schon gerechtfertigt zu sein, sein muß. Also machen wir hier wiederum jene doppelte Beobachtung, erstlich daß die Vertreter des Gemeinglaubens in jener Zeit ihre christliche Erkenntniß nicht nach der paulinischen Theologie richten, zweitens daß Formeln dieser Theologie noch bei Einigen in Kraft stehen, jedoch eine Gefahr bilden, nämlich ein Christenthum zu schützen, dem es an Gemeinsinn und Aufopferung fehlt. Dieser Gefahr wurde im 2. Jahrhundert immer wieder entgegengetreten und zwar wesentlich mit den Mitteln, welche Jakobus und Hermas angaben — mit der Formel: „Glaube und Werke". So heißt es in dem alten pseudoclementinischen Briefe de virginitate (I, 3 ed. Funk), der seinem Charakter nach der Urlitteratur angehört: „Nomen fidelis solum sine operibus non introducet in regnum caelorum; si quis autem fuerit fidelis in veritate, is salvari poterit. Nam quod quis nomine tantum vocatur fidelis, operibus autem non est, non ideo illi contingit, ut sit revera fidelis. Igitur cavete ne quisquam decipiat vos vanis sermonibus erroris etc." [1]). Andererseits, wo es nicht galt,

[1]) Die Briefe des Ignatius und Polykarp bieten für unsere Frage keine Ausbeute. In dem Brief des Polykarp ist zwar „Gerechtigkeit" ein Hauptbegriff; aber der Verfasser geht nicht theologisch auf denselben ein. Ignatius, der Prediger des Glaubens und der Liebe, steht Paulus sehr nahe (vgl. bes. Smyrn. 5, 1 das „ἀλλ' οὐ παρὰ τοῦτο δεδικαίωμαι"), aber die

sittliche Schäden zu bekämpfen, wo vielmehr das Christenthum der Weisheit dieser Welt gegenübergestellt wurde, da blieb es bei der kurzen Formel, daß der Glaube an Christus selig mache. So hat z. B. Celsus (Orig. c. Cels. I, 9) immer wieder von Christen gehört: „Untersuche, prüfe nicht, sondern glaube nur. Dein Glaube wird dich selig machen." Er hat richtig berichtet. Fast mit denselben Worten sagt Tertullian (de praescr. 14): „Quaerendum non est . . . fides tua te salvum fecit, non exercitatio scripturarum."

6.

Marcion hat den Paulinismus wiederzuerwecken versucht, und auch die Gnostiker haben sich bekanntlich sehr eingehend mit den paulinischen Briefen beschäftigt und ihre Theologie z. Th. mit den Mitteln der paulinischen Theologie auferbaut. Besonders haben sie seine Lehre vom Pneuma mißbraucht, um ihre physische und dualistische Theologie mit derselben zu begründen. Ferner haben sie hin und her seine Lehre von der Freiheit und der Unverbindlichkeit des Gesetzes in den Dienst eines principiellen Antinomismus gestellt. Doch sind die Berichte der Kirchenväter in dieser Hinsicht mit großer Vorsicht aufzunehmen. Wir haben hinreichenden Grund zu der Annahme, daß sie nicht selten Gesinnungen als frivolen Antinomismus gestempelt haben, deren Lauterkeit und Hoheit sie nicht würdigen konnten noch wollten. Sie haben unzweifelhaft mit dem verzerrten Paulinismus auch den echten, wenn er ihnen bei Häretikern entgegentrat, verdammt, und sie haben die geistige Freiheit, welche einzelne Gnostiker gewonnen hatten und die sie in ihrer Beurtheilung der Askese und des Martyriums zum Ausdruck brachten, als Weltsinn und Leidensscheu beurtheilt. Dafür sind aus den Quellen noch genug Beweise beizubringen, ob-

---

Frage Glaube oder Glaube und Werke wird nirgends von ihm gestreift. Daß Justin's Begriff vom Glauben und von der Gerechtigkeit sich im **Wissen** und **Thun** der ewigen Sittengebote Gottes wesentlich erschöpft, hat v. **Engelhardt** in seiner Monographie über das Christenthum Justin's nachgewiesen. Wir müssen die Apologeten hier bei Seite lassen; denn sie setzen sich nie mit einem Christenthum auseinander, das nur Glaube sein will.

gleich diese Quellen fast durchweg nur über das Absurde der gnostischen Lehren Bericht erstatten.

In diesem Zusammenhange fragt es sich aber, ob Marcion und die Gnostiker auf die besondere Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben im Gegensatz zu den Werken eingegangen sind und sie hervorgehoben haben. Was den Ersteren betrifft, so darf man vermuthen, daß er es gethan hat, aber die außerordentlich strenge Askese, welche er forderte, verdeckte den Gegnern diese Seite seiner Theologie. So hat denn auch der Katholik Rhodon, welcher einen Bericht von seiner Unterredung mit dem Schüler des Marcion, Apelles, gegeben hat (Euseb., h. e. V, 13), die Erlösungslehre desselben in dessen eigenen Worten also reproducirt: σωθήσεσθαι τοὺς ἐπὶ τὸν ἐσταυρωμένον ἠλπικότας, μόνον ἐὰν ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς εὑρίσκωνται. Dies ist eine gut katholische Formel. Aber andererseits ist es offenbar, daß der Kampf mit Marcion und dem Gnosticismus die Vertheidiger des Gemeinglaubens, die ohnehin den paulinischen Formeln mit Mißtrauen oder mit Unverstand begegneten, noch mißtrauischer machen mußte. Man braucht sich nur jener zahlreichen gnostischen Sätze zu erinnern, in denen das Heil als ein den Pneumatikern sicheres verkündet wird oder in denen die Erhabenheit des Gnostikers über die Sittengebote — hier wie dort in paulinischen Wendungen — zum Ausdruck kommt, um zu erkennen, daß die Kirche durch solche Thesen in ihrer Formel: „Glaube und Werke" nur bestärkt werden konnte. Ich greife einige dieser Sätze, wie sie Irenäus zur Schau gestellt hat, heraus. I, 23, 3 (Lehre der Simonianer): „secundum enim ipsius gratiam salvari homines, sed non secundum operas iustas." I, 25, 3 (von den Karpokratianern): „et in tantum insania effraenati sunt, uti et omnia quaecunque sunt irreligiosa et impia in potestate habere et operari se dicant." I, 6, 2 (von den ptolemäischen Valentinianern): αὐτοὺς δὲ μὴ διὰ πράξεως, ἀλλὰ διὰ τὸ φύσει πνευματικοὺς εἶναι, πάντῃ τε καὶ πάντως σωθήσεσθαι δογματίζουσιν. Ὡς γὰρ τὸ χοϊκὸν ἀδύνατον σωτηρίας μετασχεῖν, οὕτως πάλιν τὸ πνευματικὸν θέλουσιν οἱ αὐτοὶ εἶναι ἀδύνατον φθορὰν καταδέξασθαι, κἂν ὁποίαις συγκαταγένωνται πράξεσιν. ὃν γὰρ τρόπον χρυσὸς ἐν βορβόρῳ κατατεθεὶς οὐκ ἀποβάλλει τὴν καλλονὴν αὐτοῦ, ἀλλὰ τὴν

ἰδίαν φύσιν διαφυλάττει, τοῦ βορβόρου μηδὲν ἀδικῆσαι δυναμένου τὸν χρυσόν· οὕτω δὲ καὶ αὐτοὺς λέγουσι, κἂν ἐν ὁποίαις ὑλικαῖς πράξεσι καταγένωνται, μηδὲν αὐτοὺς παραβλάπτεσθαι, μηδὲ ἀποβάλλειν τὴν πνευματικὴν ὑπόστασιν. Die Unverlierbarkeit der geistlichen Qualität und die Erhabenheit über die „operationes“ ist von den Gnostikern verkündet worden [1]) — um so energischer bestand die Kirche auf der Möglichkeit, den gewonnenen Gnadenstand wieder zu verlieren, und auf der Forderung, gute Werke zu leisten, um selig zu werden.

Allein eben in jener Epoche, in welcher der Gnosticismus den Paulinismus discreditirte, begann man damit, die paulinischen Briefe als kanonische Autoritäten anzusehen. Wie das geschehen ist und warum, gehört nicht hierher. Man darf aber in diesem Zusammenhange wohl das Eine bemerken, daß die Briefe nur dann der Kirchenlehre entsprachen und sie stützten, wenn man sie als heilige, inspirirte Schriften unzweifelhafter Autorität betrachten durfte; denn dann war es ja unmöglich, daß sie etwas enthielt n, was wider die Kirchenlehre verstieß. Aber, wenn auch in bescheidenster Weise, mußte daneben doch der wahre Sinn dieser Briefe zur Anerkennung kommen. Das Ergebniß, welches so entstand, kann man aus dem großen Werke des Irenäus ablesen. „Der Glaube rechtfertigt allein und das Heil ist ein von Gott geschenktes Gut“ — „der Glaube und die Werke begründen die Seligkeit“; also wie beim römischen Clemens, nur mehr durchdacht und vertieft. Eine genauere Darlegung dieses Sachverhaltes hat jüngst Werner in den „Texten und Untersuchungen“ Bd. VI, H. 2, S. 202—213 gegeben. Es mag sein, daß die Lehre des Irenäus nur widerspruchsvoll erscheint, wenn man sie an dem Paulinismus mißt; aber darüber ist kein Zweifel, daß er hin und her unter paulinischen Worten unpaulinische Gedanken verbirgt, und daß das eingehende Studium, welches er den Briefen des Apostels gewidmet, ihn im letzten Grunde in seiner Ueberzeugung „Glaube und Werke“ nicht zu erschüttern vermocht hat. Katholische

[1]) Hermas (Sim. VIII, 6, 5) scheint bereits solche Leute vorauszusetzen: ὑποκριταὶ καὶ διδαχὰς ξένας εἰσφέροντες καὶ ἐκστρέφοντες τοὺς δούλους τοῦ θεοῦ, μάλιστα τοὺς ἡμαρτηκότας, μὴ ἀφιέντες μετανοεῖν αὐτοὺς ἀλλὰ ταῖς διδαχαῖς ταῖς μωραῖς πείθοντες αὐτούς.

Christen, die den Glauben allein betonten, sind ihm, soweit wir zu urtheilen vermögen, nicht bekannt geworden.

7.

Aber in noch viel höherem Grade als durch die gnostische Krisis wurde die Frage nach dem Grunde und der Gewähr der Seligkeit seit dem letzten Drittel des 2. Jahrhunderts durch die schweren Controversen bestimmt, welche eine Folge der unabwendbaren Verweltlichung der Kirche waren. Um sie zu würdigen, sind einige allgemeine Vorbemerkungen nothwendig[1]).

Es war allgemeine Ueberzeugung in der Heidenkirche, daß die Seligkeit mit der Taufe geschenkt werde. In ihr wurde das Werk Christi dem Einzelnen angeeignet, als dessen Frucht Sündenvergebung und ewiges Leben galt. Getauft wurde nur der Gläubige, d. h. derjenige, welcher sich von der Wahrheit der christlichen Verkündigung überzeugt hatte, sich ihr in Gehorsam unterwarf, seine Hoffnung auf die zukünftige Welt richtete und ein heiliges Leben zu leben versprach. In diesen Stücken war die Disposition für die Taufe gegeben, und in ihnen erschöpfte sich zugleich nach allgemeiner Ansicht der Glaube. Von hier aus ließ sich sowohl sagen, daß der Glaube, als auch daß die Taufe selig mache. Beide Sätze sind m. W. in der Zeit bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts höchst selten in Gegensatz zu einander gestellt worden. Man sah sie vielmehr als identisch an: der Glaube macht selig, sofern er die Bedingung der Taufe ist, welche in den Himmel einführt. Zwar wurde schon in jener Epoche ein sich steigernder Nachdruck auf das Mysterium als solches gelegt und auf die magische, äußerliche Application des Heils[2]);

[1]) Zur näheren Begründung derselben verweise ich auf den ersten Band meines Lehrbuchs der Dogmengeschichte.

[2]) In dieser Hinsicht ist Tertull. de paenit. 6 sehr wichtig, wo den Katechumenen eingeschärft werden muß, daß sie sich nicht in Hinblick auf die Taufe, die alle Sünden tilgt, einem Sündenleben hingeben. „Quod si qui ita senserit, nescio an intinctus magis contristetur, quod peccare desierit, quam laetetur, quod evaserit.“ In diesem Zusammenhang warnt Tertullian vor der „praesumptio intinctionis“, der er die Schuld an der Verachtung der wahren Buße giebt, und er spricht in diesem Zusammenhang den Satz aus:

aber zu einer theologischen Reflexion über den Antheil des Sacraments und den Antheil des Glaubens ist es kaum gekommen. Die entscheidende Bedeutung der inneren Disposition, des Glaubens, wurde festgehalten [1]).

Von hier aus erhoben sich also noch keine Schwierigkeiten: weder behauptete man die Sufficienz des Glaubens ohne die Taufe noch die Sufficienz der Taufe ohne den Glauben. Aber von einer anderen Seite erwuchs das schwerste Problem: die Taufe hat, sofern sie die Sünden tilgt, nur rückwirkende Bedeutung; sie verpflichtet zugleich zu einem heiligen Leben. Das Gesetz dieses heiligen Lebens ist der vollkommene Verzicht auf diese Welt, welcher die „Sündlosigkeit" einschließt. Wie nun aber, wenn die Getauften doch sündigen? Ohne Zweifel gehen sie verloren; denn Glaube und Taufe schaffen die Seligkeit nur unter der selbstverständlichen Voraussetzung, daß auch die Werke des Glaubens vollbracht werden; Viele sind berufen, Wenige sind auserwählt. Allein wenn Alle oder doch fast Alle täglich sündigen, wenn selbst die groben Vergehungen innerhalb der Gemeinde mit jedem Jahr zunehmen, wenn Keiner gerecht ist, auch nicht Einer — wie dann? Ist die ganze Stiftung Christi umsonst?

Wir stehen hier bekanntlich bei dem einschneidendsten Problem der inneren Geschichte der Kirche im Alterthum. Um es zu er-

„non ideo abluimur, ut delinquere desinamus, sed quia desiimus, quoniam iam corde loti sumus."

[1]) Mir ist nur ein Fall bekannt, daß in jener Zeit der Glaube gegen das Sacrament (die Taufe) ausgespielt worden ist. Tertull. de bapt. 13f.: „hic ergo scelestissimi illi provocant quaestiones. adeo dicunt: baptismus non est necessarius quibus fides satis est; nam et Abraham nullius aquae nisi fidei sacramento deo placuit . . . de ipso apostolo revolvunt, quod dixerit: non enim me ad tinguendum Christus misit. quasi hoc argumento baptismus adimatur." Es ist lehrreich, daß hier ein sacramentum fidei dem sacramentum baptismi entgegengestellt worden ist. Aber im Grunde muß man sich darüber wundern, daß der geistige Charakter der christlichen Religion, den noch die Apologeten so energisch zum Ausdruck gebracht haben, nicht häufiger zu einer abschätzigen Beurtheilung der Taufceremonie angeleitet hat. Doch — Geistiges und Mysterium gehörten den damaligen Menschen zusammen. Dazu kam das ungeheure Gewicht der Ueberlieferung.

schöpfen, müßte die ganze Geschichte der Entstehung und Entwickelung der Bußdisciplin mitsammt der montanistischen, hippolytischen und novatianischen Controverse aufgerollt werden. Allein dies ist für unsere speciellen Zwecke nicht nothwendig. Es genügt, sich der principiellen Momente zu versichern. Denjenigen, welche den Bestand der Gemeinden trotz der fortschreitenden Verweltlichung gegenüber den Rigoristen aufrechthalten zu müssen meinten, standen zwei Wege offen, um ihre praktische Haltung theoretisch (dogmatisch) zu rechtfertigen. Sie konnten entweder die Ansprüche der regula disciplinae so herabsetzen, daß sich ein bequemeres Christenthum mit ihnen vereinigen ließ; in diesem Falle blieb die überlieferte Formel: Glaube und Werke unangetastet. Oder sie konnten das Verhältniß von Glaubensregel und Sittenregel, Glaube und Werke, neu zu bestimmen suchen. Wurde der letztere Weg beschritten, so war noch ein Doppeltes möglich. Man konnte allen Nachdruck auf das Glaubenssacrament (die Taufe) legen resp. es durch neue Sacramente ergänzen, oder man konnte den Begriff des Glaubens (Versöhnung und Rechtfertigung) bearbeiten und seine Sufficienz nachweisen gegenüber den geforderten schweren Werken des Glaubens.

Alle diese Auswege sind ergriffen worden, und zwar hat man sie combinirt. Daß die Ansprüche an das christliche Leben herabgesetzt, daß zugleich die Vorstellungen vom Sacrament gesteigert, daß endlich neue Sacramente geschaffen worden sind, ist bekannt genug. Allein daß auch Versuche nicht gefehlt haben, den Begriff des Glaubens zu bearbeiten, und daß man bei diesen Bemühungen auf eine evangelisch-paulinische Spur gerathen ist, ist minder bekannt. Es ist in der Epoche geschehen, welche durch Tertullian's Schriftstellerei bezeichnet ist, in der auch die „Laxen" noch nicht den Muth gefunden haben, sich durch die „Sacramente" nach allen Seiten zu panzern und mit ihrer Hülfe den Anläufen der strengen Christen auszuweichen. Eine Musterung der asketischen Schriften Tertullian's wird hier am Platze sein.

Den weitaus größten Raum in der Polemik Tertullian's gegen die „laxen" Christen nehmen die Versuche ein, ihnen ihren Schriftbeweis für das Recht der Herabsetzung der christlichen Dis-

ciplin zu entreißen. In einem anderen Zusammenhange wäre es von hoher Wichtigkeit, die Positionen der Gegner in Bezug auf die hl. Schrift genau zu untersuchen und darzustellen. Es ist das bisher nicht geschehen. Aber für den vorliegenden Zweck ist diese Untersuchung von geringerer Bedeutung[1]). Dagegen ist es von höchster Bedeutung, die Stellen ins Auge zu fassen, in denen sich Tertullian gegen neue Vorstellungen seiner Gegner vom Glauben, von der Buße und von dem Zusammenhang zwischen Glauben und Seligkeit richtet. Wir erkennen hier, daß die Noth der Zeit den Christen neue Erkenntnisse aufgezwungen hat, in denen Ter-

[1]) Man beachte, daß Tertullian schon in den Schriften de spectaculis und de idololatria mit Gegnern innerhalb der Gemeinde von Karthago zu thun hat, welche sich für ihre laxeren Ansichten theils auf das Schweigen der Bibel, theils auf bestimmte Bibelstellen beriefen. Sehr beliebt waren paulinische Stellen, z. B. daß man, „damit nicht der Name gelästert werde", das Christenthum verhüllen müsse, daß man „Allen gefallen solle", daß man „Allen Alles sein müsse" (de idolol. 14; de cultu fem. II, 11), daß man „die Welt gebrauchen dürfe" (de cultu fem. II, 9) und „Alles erlaubt sei" (l. c. 10. de exhort. 8 etc.). In Bezug auf die Frage, ob man in der Verfolgung fliehen dürfe, war ein Schriftbeweis, der sie bejahte, ausgebildet worden; er wurde dem Tertullian höchst unbequem (Scorp. 1 f. 9. 10. 14; de fuga 1 ff.). Namentlich der Spruch des Herrn: „Fliehet aus einer Stadt in die andere", machte große Schwierigkeiten (de fuga 6 ff., de coron. 1: „nullam aliam evangelio memoriam curant"); daneben wurden sachliche Argumente aus der Schwachheit der menschlichen Natur beigebracht, denen gegenüber der Kampf leichter schien (de fuga 5. 7. 10); aber auch sie wurden biblisch begründet; man solle „die Schwachen tragen", „dem Bösen nicht Raum geben", „die Zeit auskaufen, weil die Tage böse seien" (l. c. 9). Wer sich Straflosigkeit erkaufte, sagte wohl auch, daß er dem Erpresser gegenüber seinen Christenstand bekannt und so der Forderung genügt hätte (12); auch müsse man „dem Kaiser geben, was des Kaisers ist" (l. c.), „den Feind beschwichtigen", „sich Freunde mit dem ungerechten Mammon machen" (l. c. 13). Vor Allem aber in den eigentlich montanistischen Schriften hat es Tertullian fortwährend mit Schriftstellen zu thun, welche die „Psychiker" wider die strengen Fasten- und Ehegebote ins Feld führen: „Das Fleisch ist schwach" (de pud. 22); „besser ist heirathen als Brunst leiden" rc., s. de virg. vel., de pudic., de monog., de ieiun. In diesen Tractaten hat er sich auch gegen die von den laxen Laien selbst herbeigeführte Unterscheidung einer doppelten Sittlichkeit (für die Kleriker eine strengere, für die Laien eine leichtere) zu wenden.

tullian nur einen Deckmantel der Bosheit zu erblicken vermag, während sie doch „evangelisch" zu sein scheinen und vielleicht wirklich evangelisch gemeint waren. Seine eigene Position ist klar. „A fide ipsa vita nostra censetur"[1]); darum ruinirt der Teufel zuerst den Glauben (durch die Häresie). Aber nach dem Glauben ruinirt er die Disciplin[2]), „in cuius tenore totus status salutis constitutus est"[3]). Das Heil beruht also auf dem Glauben und der strengsten Zuchtübung. Was aber bringen die „kirchlichen" Gegner vor?

In dem Tractat de spectaculis, einer der ältesten Schriften Tertullian's, heißt es gleich im Eingang c. 1: „tanta est voluptatium vis, ut et ignorantiam protelet in occasionem et conscientiam corrumpat in dissimulationem. ad utrumque adhuc forsan alicui opiniones ethnicorum blandiantur, qui in ista causa adversus nos ita argumentari consuerunt: nihil obstrepere religioni in animo et in conscientia tanta solacia extrinsecus oculorum vel aurium nec vero deum offendi oblectatione hominis, qua salvo erga deum metu et honore suo in tempore et suo in loco frui scelus non sit." Als heidnische Rede sind diese Worte eingeführt; aber als eine heidnische Rede, die sich vielleicht schon in die Herzen einiger Christen, welche die alte Strenge verlassen, eingeschmeichelt hat. Den Meisten unter uns erscheinen heute diese Worte verständig, ja „evangelisch", da sie den Glauben als etwas Innerliches voraussetzen und behaupten, Gott werde durch die Vergnügen der Menschen nicht beleidigt; Tertullian dagegen wagt nicht einmal anzunehmen, daß ein Christ so denken könne. In den folgenden Jahren freilich mußte er einsehen, daß es wirklich Christen gab, die so dachten. In der Schrift de cultu fem. hat er bereits weitere Entdeckungen in dieser Richtung gemacht; aber

---

[1]) de monog. 11.

[2]) de monog. 2: „Adversarius spiritus primo regulam adulterans fidei, et ita ordinem adulterans disciplinae, quia cuius gradus prior est, eius corruptela antecedit, i. e. fidei, quae prior est disciplina." Aehnlich in der Schrift de praescript. haer., cf. c. 41 f.

[3]) de pudic. 9.

auch jetzt will er noch zweifeln. „Aliqua fors dicet“, sagt er II, 13, „non est mihi necessarium hominibus probari: nec enim testimonium hominum requiro; deus conspector est cordis“, d. h. manche Frau, die sich wie eine Heidin kleidet, beruft sich vielleicht darauf, daß es ja nur auf das gute Herz ankomme; man brauche daher sein Christenthum nicht äußerlich zu zeigen. Daß Einige wirklich so argumentirt haben, geht aus der ganzen Schrift hervor. Mit voller Deutlichkeit ist aber erst in der Schrift de paenitent. die Existenz von solchen Christen bezeugt, die Tertullian also charakterisirt und apostrophirt (c. 5): „Sed aiunt quidam satis deum habere, si corde et animo suscipiatur, licet actu minus fiat; itaque se salvo metu et fide peccare — hoc est salva castitate matrimonia violare, salva pietate parenti venenum temperare.“ Einige ähnlich lautende Sätze seien gleich angeschlossen. Sie beziehen sich auf die Begründung des Rechts, sich der Verfolgung zu entziehen. Tertullian will sie zunächst von Häretikern gehört haben; aber sie verbreiteten sich auch unter den katholischen Christen. „Ob der wohl tödtet, der zum Heile führen soll? Einmal ist Christus für uns gestorben, einmal ist er getödtet, damit wir nicht getödtet würden. Wenn er aber das Gleiche dafür zurückfordert, so erwartet wohl auch er sein Heil von meinem Tode? Oder verlangt etwa Gott das Blut der Menschen, und zwar der Gott, welcher das von Stieren und Böcken verschmäht hat? Nein, er will lieber die Buße des Sünders als dessen Tod. So wenig wünscht er also den Tod der Sünder“ (Scorp. 1). Das ist eine ganz neue Betrachtung in einer Frage der christlichen Disciplin. Aber dieselben Leute, die so „evangelisch“ und so bequemlich sprachen, argumentirten auch, man verleugne nicht Christum, wenn man unter Umständen sich als Christen verleugne; nur die Verleugnung Christi aber sei verboten; wer sich selbst als Christen verleugne, könne deßhalb noch immer an Christus glauben (Scorp. 9); man brauche auch auf Erden kein Bekenntniß vor den Menschen abzulegen, um so weniger, da Gott nicht nach dem Blute der Menschen dürste und Christus (s. oben) keine Vergeltung für sein Leiden verlange (l. c. 15). In der Schrift de

fuga (c. 3) spricht Tertullian von einer „fides frivola et frigida“ der Leidensscheuen; „dicitis enim, quoniam incondite convenimus et simul convenimus et complures concurrimus in ecclesiam, quaerimur a nationibus et timemus, ne turbentur nationes.“ Sie haben ein Dutzend von Gründen, für ihre Leidensscheu. Wenn wir uns so offen bekennen, „quo modo colligemus, quo modo dominica sollemnia celebrabimus?“ Zu Grunde liegt überall der Gedanke: „der Herzensglaube genügt“. Tertullian hat demgegenüber die schneidende Antwort: „Non quaeritur qui latam viam sequi paratus sit, sed qui angustam. Qui non capit, discedat“ (l. c. 14). Wer es nicht fassen kann, möge aus der Gemeinde austreten.

Tertullian beurtheilt die Argumentationen der Gegner lediglich als Ausflüsse ihrer unsittlichen Gesinnung („fides frivola et frigida“), und doch meinen wir, auch evangelische Töne hier herauszuhören. „Christus ist einmal gestorben, damit wir nicht sterben“, „Gott will nicht den Tod des Sünders“, „Wenn das Herz Gott und Christus anhängt, so werden die Schwachheiten des Fleisches vergeben“. Leider besitzen wir keine Schriften von den Leuten, die also sprachen. Vielleicht könnten wir dann besser entscheiden, welchen Antheil an ihren Worten der Glaube und welchen die Bequemlichkeit gehabt hat. Aber wenigstens in einem Tractat Tertullian's, den wir bisher noch nicht berücksichtigt haben, liegt eine zusammenhängendere Auseinandersetzung seiner Gegner vor, die er Punkt für Punkt zu bestreiten sich angelegen sein läßt — in dem Tractat de pudicitia.

Es handelt sich um die Bußdisciplin. Tertullian und Andere mit ihm waren durch ein Edict des römischen Bischofs Kallist im Tiefsten erschreckt und empört worden. In diesem Edicte erklärte der Bischof[1]): „Ich vergebe auch die Sünden des

[1]) Es ist derselbe, der es für eine göttliche Veranstaltung erklärt hatte, daß in der Kirche Gute und Böse sich fänden, was schon durch die reinen und unreinen Thiere in der Arche Noah im Voraus angedeutet worden sei; s. Philosoph. IX, 12 p. 460 (ed. Duncker). Uebrigens müssen sich schon früher die in der Bußfrage Laxen auf die Arche berufen haben; s. Tertull. de idolol. 24: „viderimus enim si secundum arcae typum et corvus et

Ehebruchs und der Hurerei denen, die Buße gethan haben." Neben diesem Edict und wahrscheinlich nicht unabhängig von ihm — die Frage soll unten berührt werden[1]) — war eine vollständige und förmliche Begründung der Praxis, nach welcher dem Christen die groben Fleischessünden zu vergeben seien, dem Tertullian bekannt geworden. Sie widerlegt er in seinem Tractat; dieselbe hat für uns das höchste Interesse.

Die Gegner, so beginnt er sein theilweise wörtliches Referat, behaupten Folgendes: „Deus bonus et optimus et misericors et miserator et misericordiae plurimus, quam omni sacrificio anteponit, non tanti ducens peccatoris mortem quam paenitentiam, salutificator omnium hominum et maxime fidelium. itaque et filios dei misericordes et pacificos esse oportebit, donantes invicem sicut et Christus donavit nobis, non iudicantes ne iudicemur. domino enim suo stat quis vel cadit: tu quis es, ut servum iudices alienum? dimitte, et dimittetur tibi“ (c. 2). Die Widerlegung dieser Sätze leitet Tertullian mit den Worten ein: „Talia et tanta futilia eorum, quibus et deo adulantur et sibi lenocinantur, effeminantia magis quam vigorantia disciplinam.“ Die Gegner argumentiren ferner (c. 3): „si aliqua paenitentia caret venia, iam nec in totum agenda tibi est. nihil enim agendum est frustra. porro frustra agetur paenitentia, si caret venia. omnis autem paenitentia agenda est. ergo omnis veniam consequatur, ne frustra agatur, quia non erit, si frustra agatur. porro frustra agitur, si venia carebit.“ Der Sinn ist deutlich: man soll für jede Sünde Buße thun — man soll nichts Fruchtloses thun — Buße ohne Vergebung ist fruchtlos

milvus et lupus et canis et serpens in ecclesia erit. certe idololatres in arcae typo non habetur. nullum animal in idololatren figuratum est. quod in arca non fuit, in ecclesia non sit.“ Tertullian ist noch unvorsichtig genug, die Arche als Vorbild der Kirche anzuerkennen. Dagegen sah Hippolyt in der Arche nicht das Vorbild der Kirche, sondern des Herrn, s. Fragm. 127 (p. 195 ed. Lagarde): κιβωτὸς ἐκ ξύλων ἀσήπτων αὐτὸς ἦν ὁ σωτήρ.

[1]) Es lassen sich sehr gewichtige Gründe dafür anführen, daß Tertullian eine Schrift des Kallist oder doch eine von ihm gebilligte Schrift im Auge hat, jedenfalls eine römische.

— also ist die Vergebung in Bezug auf jede Sünde (nach der Bußleistung) zu ertheilen. Weiter beriefen sich die Gegner auf Exempel aus der hl. Schrift, und zwar, wie es scheint, nicht auf ATliche Stellen[1]), sondern lediglich auf NTliche. Unter diesen waren es besonders die Parabeln vom verlorenen Schaf, verlorenen Groschen und verlorenen Sohn, die sie ausbeuteten, dazu das Wort Christi, daß er nicht gekommen sei, die Gerechten zu berufen, sondern die Sünder, und das andere Schriftwort, Gott wolle lieber die Buße als den Tod des Sünders. Die Parabeln und dieses Wort deuteten sie auf die Gläubigen, die in Sünde gefallen waren, nicht auf die Heiden (c. 7 ff.): „ovis proprie Christianus et grex domini ecclesiae populus et pastor bonus Christus et ideo Christianus in ove intellegendus, qui ab ecclesiae grege erraverit.“ „drachma in domo amissa i. e. in ecclesia, ad lucernae lumen reperta i. e. ad dei verbum“[2]). In der Parabel vom verlorenen Sohn meinten sie schon deßhalb in dem älteren Bruder den Juden erkennen zu müssen, weil er den jüngeren (den Christen) um die Versöhnung mit Gott beneidet („licet et Christiano reconciliationem dei patris invideat, quod vel maxime diversa pars carpit“ c. 8). In diesem Jüngeren sahen sie den gefallenen Christen, nicht den Heiden. Tertullian geräth über diese Auslegung ganz außer sich (c. 9: „Wenn der ein Christ ist, welcher den vom Vater erhaltenen Vermögensantheil, d. h. die Taufe und den hl. Geist und damit die Hoffnung des ewigen Lebens, vergeudet, indem er den Vater verläßt, in der Ferne umherschweift und heidnisch lebt, wenn er der geistigen Güter beraubt sogar dem Fürsten dieser Welt [wem anders als dem Teufel?] Sklavendienste leistet und von ihm mit der Fütterung der Säue d. h. dem Dienste der unreinen Geister beauftragt wird —

[1]) Von ATlichen Stellen scheint nur Ezech. 34, 2 ff. (c. 7) angeführt worden zu sein: „Denique si meministi prophetarum, cum pastores increpantur etc.“

[2]) Tertullian kann diese Deutung nicht sicher bestreiten; daher räumt er hypothetisch die Möglichkeit ein, daß die Parabel sich auf gefallene Christen beziehe, will aber dann nur an leichtere Vergehungen, nicht an Todsünden denken.

wenn ein solcher zur Besinnung gekommen und zum Vater zurückgekehrt ist, dann werden bereits nicht nur die Ehebrecher und Hurer, sondern die Götzendiener und Gotteslästerer und Verleugner und der ganze Schwarm der Abtrünnigen auf Grund dieser Parabel dem Vater Genugthuung leisten, dann ist in Wahrheit der ganze Bestand unserer Religion durch dieses Gleichniß zerstört!"). Die Gegner lehnten aber ferner noch die Deutung der Parabel auf die Heiden (statt auf die gefallenen Christen) auf Grund folgender Erwägung ab (c. 10): „iam non competere ethnicis paenitentiae denuntiationem, quorum delicta obnoxia ei non sint, ignorantiae scil. imputanda, quam sola natura ream deo faciat. porro nec remedia sapere quibus pericula ipsa non sapiant, illic autem paenitentiae constare rationem, ubi conscientia et voluntate delinquitur, ubi et culpa sapiat et gratia. illum lugere, illum volutari, qui sciat et quid amiserit et quid sit recuperaturus, si paenitentiam deo immolarit, utique eam magis filiis offerenti quam extraneis." Tertullian antwortet voll Hohn mit jenem Selbsteinwurf des Paulus: „wenn dem so ist, wenn Gott lieber die Buße wollte als den Tod des Sünders, der selbst lieber den Tod wollte, wenn man sich darauf verlassen darf, so erwerben wir uns durch Sündigen Verdienste (peccando promeremur)!" Und nun schüttet er seinen Spott aus über „die Seiltänzerei" dieser Moral, die auf dem dünnen Seil, das sie sich gedreht, wie auf festem Boden unbekümmert einherzuschreiten vermag. Sie braucht nicht zu zittern; denn „Gott ist ja gut; nicht die Heiden, sondern die Seinigen, welche straucheln, fängt er auf und drückt sie an's Herz; die zweite Buße wird dich auffangen, du wirst nach dem Ehebruch zum zweiten Male ein Christ sein — solche[1]) Reden bietest du mir, du nachsichtigster Hermeneut Gottes!" Außer den Parabeln verwiesen die „Laxen" auch auf Thatsachen aus der Geschichte Jesu, so auf die große Sünderin, auf die Samariterin 2c. (c. 11). Den Apostolos anlangend, so beriefen sie sich besonders auf II Kor. 2. Nach dieser Stelle habe

[1]) In diesem Zusammenhang gedenkt Tertullian auch voll Erbitterung des Hirten des Hermas, auf den sich die Gegner beriefen.

Paulus den Blutschänder (I Kor. 5) wieder Vergebung angedeihen lassen. Demgemäß deuteten sie die Worte „zum Verderben des Fleisches" I Kor. 5, 5 auf die strengen Buß- und Fastenübungen; der Apostel habe den Blutschänder dem Satan zur Besserung übergeben, damit er wegen der Kasteiungen Verzeihung erlange; so heiße es ja auch I Tim. 1, 20 Hymenäus und Alexander seien dem Satan übergeben, damit sie gebessert würden nicht mehr zu lästern, und der Apostel sage von sich selber, er habe einen Pfahl im Fleisch, nämlich einen Engel des Satans, der ihn mit Fäusten schlage, damit er sich nicht überhebe; also habe man das „Uebergeben an den Satan" als ein Zuchtmittel zur Besserung aufzufassen. In derselben Weise folgerten sie aus II Kor. 12, 21, daß Christen für Hurerei und Unzucht wirksame Buße thun können (c. 13—17). Wo diese in der Schrift generell verboten seien, sei doch nie die Vergebung ausgeschlossen (c. 18: „haec ad interdictionem pertinebunt omnis impudicitiae et ad indictionem omnis pudicitiae, salvo tamen loco veniae, quae non statim denegatur, si delicta damnantur, quando veniae tempus cum damnatione concurrat, quam excludit"), oder wo die Ehebrecher definitiv verdammt werden, da sei von den Heiden die Rede, nicht von den Gläubigen (l. c.). Wo dagegen Christen gemeint seien, da habe man stets anzunehmen, daß die Verdammung eine bedingte ist — bis sie vollkommene Buße gethan haben (l. c.: „quid, si et hic respondere concipias, adimi quidem peccatoribus vel maxime carne pollutis communicationem, sed ad praesens, restituendam scil. ex paenitentiae ambitu, secundum illam clementiam dei, quae mavult peccatoris paenitentiam quam mortem? hoc enim fundamentum opinionis vestrae usquequaque pulsandum est"). Neben paulinischen Stellen beriefen sie sich auch auf Apoc. 2, 20—22, wo der Apostel „manifeste fornicationi posuerit paenitentiae auxilium", und namentlich auf I Joh. 1, 7: „sanguis filii eius emundat nos ab omni delicto", und auf die Fortsetzung v. 8. 9: „si dicamus nos delictum non habere, seducimus nosmet ipsos, et veritas non est in nobis. si confitemur delicta nostra, fidelis et iustus est, ut dimittat

ea nobis et emundet nos ab omni iniustitia; nähme man noch v. 10 u. 2, 1. 2 hinzu, so stünde fest, sowohl daß wir sündigen, als daß wir Verzeihung finden (c. 19: „secundum haec, inquis, et delinquere nos et veniam habere constabit"). Das Recht der Verzeihung und zwar der Verzeihung auch der Sünden gegen Gott stehe nur beim Bischof, auf den die doctrina und potestas apostolorum übergegangen sei. Die Kirche hat das Recht, Sünden zu vergeben. In der Kirche aber hat es der Bischof; denn dem Petrus seien die Schlüssel übergeben. Neben dem Bischof steht auch den Märtyrern, in denen Christus wirksam ist, das Vergebungsrecht zu.

Es ist eine ganz geschlossene Vorstellung, die uns hier entgegentritt, mittelst welcher die Gegner der Rigoristen in Rom und Karthago eine Neuordnung der Bußdisciplin zu begründen unternehmen. Und diese „benignissimi interpretes dei" reden „evangelisch". In folgenden Hauptpunkten können wir ihre Anschauung formuliren, die ein besonderes Interesse auch deßhalb beansprucht, weil sie wahrscheinlich vom römischen Bischof Kallist selbst herrührt oder doch von ihm zu der seinigen gemacht worden ist[1]):

[1]) Daß dies der Fall ist, läßt sich durch folgende Erwägungen wahrscheinlich machen: 1) Tertullian geht in seiner Schrift von einem „peremptorischen Edict" des römischen Bischofs („pontifex maximus" „episcopus episcoporum") aus, der nur Kallist gewesen sein kann. Dieses Edict kündigte den bußfertigen Hurern und Ehebrechern Verzeihung an. Im Fortgang seiner Schrift führt er seine Gegner, deren Worte er mittheilt, zwar häufig im Plural an (c. 2 init., 3 init., 6 p. 228, 31 ed. Reifferscheid, 8 p. 234, 18. 9 p. 238, 19. 19 init.: „diversa pars". 10 init. 10 p. 240, 13. 13 init. 13 p. 244, 23. 15 p. 251, 27. 18 p. 260, 27. 19 p. 263, 12 etc.), aber damit wechselt die Anrede an einen Einzelnen, der unmißverständlich kein Anderer ist, als eben Kallist (6 init. 6 p. 229, 6 sq. 7 init. u. ff. 7 p. 233, 7. 10 p. 240, 10: „benignissimus dei interpres". 10 p. 240, 14 u. ff.: „a qua et alias initiaris". 12 init. 13 p. 243, 25 sq. 13 p. 244, 2: „bonus pastor. benedictus papa". 14 p. 246, 22. 16 p. 253, 22 ff. 16 p. 255, 17: „audacissimus adsertor impudicitiae". 17 init. 17 p. 258, 21 ff. 18 init. 18 p. 259, 11 p. 260, 22. 19 p. 262, 20. 264, 2. 12; vor Allem aber c. 21 u. 22, wo die Polemik gegen den „apostolicus", den Nachfolger Petri, unverhüllt ist). Diese Beobachtungen erklären sich am einfachsten bei der Annahme, daß Kallist selbst sein Edict aus der hl. Schrift und der Sache begründet hat, oder daß Andere mit seiner Approbation in seinem Sinne über das-

Gott ist der gute und beste, ein Gott der Barmherzigkeit, der sich Aller erbarmt, der Erlöser des Menschengeschlechts.

Von dieser Erkenntniß muß alle Theologie ausgehen: Gott will nicht den Tod des Sünders, sondern seine Bekehrung.

Speciell das Christenthum ist die Religion der Versöhnung: der versöhnte Gott — das ist der große Unterschied zwischen Christen und Juden.

Diese Versöhnung ist durch den Tod Christi zu Stande gekommen: er ist gestorben, auf daß wir nicht sterben. Damit ist Gott Genüge geschehen, und er verlangt nun keine Opfer mehr noch eine Erstattung, noch gar den Tod der Menschen.

Die Versöhnung ist etwas Bleibendes — wir haben nun einen Fürsprecher bei Gott —, und sie wirkt sich aus in der Sündenvergebung.

Diese Sündenvergebung kommt den Gläubigen zu Gut; zwar ist Gott gegen alle Menschen der barmherzige Gott; aber

selbe geschrieben haben, oder daß beides der Fall war. 2) Hippolyt giebt in den Philosophumenen IX, 12 p. 458sq., nachdem er die dogmatische Irrlehre des Kallist gegeißelt, ein Bild von seinen disciplinaren Grundsätzen. Dieses Bild stimmt, wenn man die Verzerrung in Abrechnung bringt, mit der Haltung dessen, den Tertullian in der Schrift de pudic. angegriffen hat, vollständig. An einer sehr wichtigen Stelle läßt Hippolyt den Kallist sogar eben das Schriftwort anführen, welches Tertullian bei seinen Gegnern bekämpft, nämlich Röm. 14, 4 (s. Philosoph. p. 460, 15 u. Tert. de pud. 2 p. 222, 15). Endlich bemerkt Hippolyt ausdrücklich von Kallist, daß er zur Begründung seiner neuen Bußdisciplin Schriftstellen in großer Zahl angeführt habe. Nachdem er mitgetheilt, daß sich Kallist auf Röm. 14, 4 u. Mtth. 13, 29 u. die Arche Noah berufe, fährt er fort (p. 460, 21): καὶ ὅσα πρὸς τοῦτο δυνατὸς ἦν συνάγειν οὕτως ἡρμήνευσεν (vgl. Tertull. c. 10 p. 240, 10: „haec tu mihi, benignissime dei interpres“, und zu dem folgenden Satze des Hippolyt [ἐμπαίζοντες ἑαυτοῖς τε καὶ πολλοῖς κτλ.] s. den Spott Tertullian's im 10. Capitel). Es kann hiernach m. E. nicht wohl bezweifelt werden, daß der theologisch begründete Schriftbeweis der Laxen, den Tert. in der Schrift de pud. anführt, der Schriftbeweis des Kallist ist. Dann aber ist es überhaupt wahrscheinlich, ja mehr als wahrscheinlich, daß Tertullian eine Schrift des Kallist, resp. ein motivirtes Edict desselben, vor sich gehabt hat. So hat auch Hagemann, Röm. Kirche S. 54f. geurtheilt, der aber Zephyrin für den Verfasser hält.

die Gläubigen sind die Seinigen, die Heiden sind in gewissem Sinn noch Fremde. Den Söhnen wird die Gnade geschenkt, und die Begriffe Schuld, Gnade, Vergebung gelten überhaupt im eigentlichen Sinn nur von dem Verhältniß der Gläubigen zu Gott und Gottes zu den Gläubigen; denn Schuld im tiefsten Sinn des Wortes hat nur der Gläubige; Buße und Bekehrung kann streng genommen nur der leisten, der weiß was er verloren hat und was er wiedererlangen soll; Gnade ist im Grunde die Gnade durch Jesum Christum.

Wohl sündigt der Christ noch — er würde lügen, wenn er es leugnen würde —, aber eben ihm gilt das Wort, daß Christus die Sünder annimmt, und daß Gott nicht den Tod des Sünders will. Ein grober Sünder, der Heide ist, geht verloren; ein grober Sünder, der Christ ist, wird gerettet, wenn er durch Buße wieder zu Gott zurückkehrt; denn der Gott, der die Buße will, sichert damit die Vergebung zu.

Daher müssen auch die Söhne Gottes barmherzig und friedfertig sein und müssen sich unter einander vergeben, wie Christus ihnen vergeben hat. Sie dürfen nicht richten, damit sie nicht gerichtet werden — denn wer steht oder fällt, ist nur seinem Herrn Rechenschaft schuldig —, vergeben, damit ihnen vergeben wird.

Speciell die Bischöfe sind von dem Herrn mit der Ausspendung der Sündenvergebung betraut, weil ihnen die Macht der Apostel übertragen ist. —

Alle diese Sätze sind mit unmißverständlicher Klarheit von Kallist und seinen Gesinnungsgenossen vorgetragen worden [1]. Sieht man von der letzten Wendung ab, die hier nicht in Betracht kommt, so muß man sagen: diese Auffassung giebt mit voller Deutlichkeit die paulinisch-evangelische Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre wieder, und sie stellt sich eben deßhalb auf den Boden des Glaubens. Die Gläubigen sind die Kinder Gottes, erlöst durch den Tod Christi, und sie haben durch den Glauben

[1] Man wird finden, daß sie sämmtlich aus den oben mitgetheilten Citaten abstrahirt sind. Eine Reconstruction der hier zu Grunde liegenden Schrift, die ich für möglich halte, ist nicht beabsichtigt.

die Sündenvergebung in ihrer Mitte: sie leben von der Sündenvergebung, sind des gnädigen Gottes gewiß und sehen sich deßhalb weder nach Opfern noch nach neuen Versöhnungsmitteln um. Das christliche Leben ist Glaube, Buße, göttliche Vergebung und vergebende Bruderliebe.

So hat ein römischer Bischof am Anfang des 3. Jahrhunderts gesprochen und demgemäß Todsündern die Vergebung eröffnet. Der viel geschmähte Kallist redet evangelisch, und ihm gegenüber steht der Kirchenvater Tertullian und bestreitet diese Auffassung als unevangelisch, leichtfertig, ja als einen Deckmantel der Sünde. Er vertritt die alte heidenchristliche Lehre, daß Gottes Gnade, soweit sie in der Kirche gespendet wird, sich in der Taufe erschöpft, daß Gott selbst zwar über sie hinaus noch gnädig sein kann, daß aber die Kirche unweigerlich grobe Sünder aus ihrer Mitte definitiv entfernen muß. Das Christenthum steht auf dem Glauben und der unverbrüchlichen Disciplin, sagt Tertullian; das Christenthum steht auf dem Gnadenstande, der durch Buße immer wiedergewonnen werden kann, sagt Kallist und sein großer Anhang. „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen", sagt der Herr, an ihren Früchten, nicht an ihrer Theologie.

Unsere Sympathie für die Gegner Tertullian's kann nur eine getheilte sein; denn es ist nicht zweifelhaft, daß die Strenge und Heiligkeit des christlichen Lebens unter ihrer Theologie gelitten hat. Mit Händen kann man es hier greifen, wenn man die Schilderungen Tertullian's liest, daß eine gute Theologie noch keine Gewähr bietet für ein heiliges Leben, ja daß man die beste Theologie am leichtesten mißbrauchen kann [1]). In einer Zwangslage sind die Christen zur Theologie des Paulus und der Apostel

---

[1]) Auch Hippolyt hat wie Tertullian geurtheilt. Nicht nur in den Philosophumenen bekämpft er die Lehre Kallist's, die zu sittlicher Laxheit führe, sondern auch am Schluß seiner Kanones, die uns arabisch erhalten sind: „Debemus vigiles esse omni tempore, non indulgentes oculis nostris somnum. Cavendum est, ne somnolentia nos opprimat, donec inveniamus locum domino, neque quis dicat: Equidem et baptizatus et corpore Christi pastus sum, et fretus dicat: Sum Christianus, et inveniatur talis amator deliciarum, aversus a mandatis Christi." Gemeint ist Kallist und sein Anhang (s. auch die Polemik des Origenes).

zurückgekehrt: um die Ansprüche an das christliche Leben herabzusetzen, haben sie die Gnade Gottes, die Kindschaft und den Glauben verherrlicht, jedoch über die Wiedergeburt geschwiegen.

Aber hat Tertullian nicht übertrieben, waren die Früchte der evangelischen Lehre wirklich so schlimm, war nicht vielmehr er der gesetzliche, unevangelische? Gewiß war er das, und höchst wahrscheinlich hat er in dem Bilde, welches er von dem Leben seiner Gegner entworfen, übertrieben. Aber wenn jene Theologie der „Kallistianer" nicht bloß ad hoc zur Erleichterung der Sittenzucht aufgestellt worden wäre, so hätte sie zu einer Reform des ganzen Kirchenwesens, des Kirchenglaubens und der Kirchenpraxis führen müssen. Da das nicht geschehen ist, da sonst Alles beim Alten blieb, so ist es unmöglich, den Verdacht zu unterdrücken, daß das, was nur zur Erleichterung der Disciplin in Anwendung gekommen ist, auch nur diesen Zweck gehabt hat. Dann aber kann es nicht als ein wirklich Werthvolles gelten. Die kirchlichen Gegner Tertullian's scheinen dasselbe behauptet zu haben, wie Paulus, wie Luther; aber Paulus sprengte mit seinem Glauben das Gesetz, Luther sprengte den Ring des Katholicismus. Als ein unruhiges, lebendiges, thätiges Ding offenbarte sich ihr Glaube. Kallist sprengte mit seinem evangelischen Glauben die alte Zuchtordnung — sonst nichts.

8.

Man kann noch von einer anderen Betrachtung aus feststellen, daß die These von der bleibenden Versöhnung und von der Kindschaft der Gläubigen, wie sie Kallist aufgestellt hat, nicht der wahren, in Gott gebundenen Freiheit, sondern der Beschwichtigung gedient hat. Sie ist nämlich sehr schnell fast spurlos untergegangen. Als sich etwa 30 Jahre später die ungeheure Krisis in Folge der decianischen Verfolgung entwickelte, da hören wir von den Gedanken nichts mehr, mit denen einst das Kallist'sche Bußedict begründet worden war. Die Bischöfe, die sich nun mit der abschließenden Neuordnung der Disciplin zu befassen hatten, haben nur den allgemeinen Gedanken nachbehalten, daß Gott die Buße des Sünders, auch des christlichen, wolle.

Aber der Ausgleich mit der alten Ueberlieferung wird nicht mehr, wie bei Kallist, durch Rückgang auf den Grundgedanken des Evangeliums und der Apostel gesucht, sondern durch eine gesteigerte Vorstellung von der versöhnenden Macht der entehrenden Bußübungen und der guten Werke gewonnen. Dieses Moment spielte schon bei Kallist eine gewisse Rolle — Tertullian verhöhnt ihn, daß er meine, die Bußceremonien des Todsünders würden Gott versöhnen —[1]), bei Cyprian ist es das beherrschende. Je tiefer das Niveau des christlichen Lebens sank, je seltener ein wahrhaft heiliges Leben wurde, um so höher stiegen die Bußübungen und guten Werke, als Sühnmittel und als Verdienste, im Kurse, da man ja ein eigentliches Sacrament der Buße neben der Taufe noch nicht zu schaffen wagte. Cyprian ist recht eigentlich der Begründer dieser Anschauung. Wenn man die Frage aufwirft, welcher Kirchenlehrer die überlieferte Formel, daß der Mensch durch Glaube und Liebe gerecht und selig werde, in die andere verwandelt habe, daß er durch das richtige Glaubensbekenntniß, Bußübung und gute Werke die Seligkeit erlange, so hat man auf Cyprian zu verweisen. Man kann geradezu sagen: Cyprian hat ein Sacrament der Bußwerke, des Fastens und der Almosen geschaffen, welches solange in Kraft blieb, als das Bußsacrament noch nicht geschaffen war.

Nach der decianischen Verfolgung gab es bekanntlich in Bezug auf die Bußfrage drei Parteien, die des Felicissimus in

---

[1]) An mehreren Stellen seiner Schrift hat Tert. die von Kallist auferlegten Bußwerke verhöhnt, am drastischsten c. 13 p. 243, 25 ff. u. 244, 22 ff. Aus letzterer Stelle geht hervor, daß Kallist in den Bußwerken das „satisfacere deo“ erkannt hat. Das wirft aber ein übles Licht auf seine „evangelische“ Erkenntniß und macht es noch einmal recht wahrscheinlich, daß diese „Erkenntniß“ vielmehr eine Beschwichtigung gewesen ist: „hic iam carnis interitum (I Kor. 5) in officium paenitentiae interpretantur, quod videatur ieiuniis et sordibus et incuria omni et dedita opera malae tractationis carnem exterminando satis deo facere, ut ex hoc argumententur fornicatorem ... ab apostolo traditum in emendationem, quasi postea veniam ob interitum i. e. conflictationem carnis consecuturum, igitur et consecutum.“

Karthago, welche die Gefallenen sofort wieder aufnahm, die des Novatian, welche den Gefallenen die Wiederaufnahme definitiv verweigerte, und die des Cyprian und Cornelius, welche, wie sie selbst sagte, „die rechte Mitte innehielt“ [1]) und nach längerer oder kürzerer Bußzeit die Verzeihung gewährte. Keine dieser Parteien hat die Begründung des Kallist wieder aufgenommen. Von der Versöhnung und Rechtfertigung ist überhaupt nicht die Rede gewesen. Man war schon zu weit von der Sache entfernt, um eine Begründung mit solchen Mitteln liefern zu können. Die erst genannte Partei scheint sich einfach auf das Recht der Märtyrer, Frieden austheilen zu können, berufen zu haben. Nirgendwo referirt Cyprian in seinen Briefen über ein anderes Argument. Novatian führte wohl für sein Verfahren das Wort „evangelisch“ viel im Munde, so daß ihn Cornelius deßhalb verspottet (bei Euseb. h. e. VI, 43); aber er meinte lediglich die Strenge der Sprüche des Herrn [2]). Cyprian endlich rechtfertigt seine Haltung, sofern er die Verzeihung eröffnet, durch den Satz, daß Gott barmherzig sei und durch die „Hirten“ Vergebung spenden wolle (Ezech. 34), sofern er aber strenge Bußwerke verlangt, durch die Forderung des „vigor evangelicus“. Seine theoretische Anschauung ist diese, daß Gottes Nachsicht unbegrenzt ist, daß diese Nachsicht aber den gefallenen Gläubigen nur zu Gute kommt, wenn sie den erzürnten Gott durch Bußwerke und Almosen besänftigen.

Was den Satz von der Barmherzigkeit Gottes betrifft, so ist es bemerkenswerth, daß Cyprian niemals eine Begründung desselben durch Hinweis auf Christus und das Wesen des Glaubens, wie es Kallist gethan hat, versucht. Offenbar fehlen ihm die elementarsten Vorstellungen christlicher Theologie. Er stellt sich Gott als den im Grunde nachsichtigen, aber sehr leicht zu erzürnenden großen Herrn vor, und der Glaube an ihn ist Sklavengehorsam. Christus kommt eigentlich nur insofern in Betracht, als die Taufe

---

[1]) Cypr. ep. 54, 3: „nos temperamentum tenentes et libram domini contemplantes.“

[2]) Es wird dem Novatian auch vorgeworfen, er lehre, daß alle Sünden gleich seien, und sei deßhalb Stoiker. Was diesem Vorwurf zu Grunde liegt, ist unklar — schwerlich eine evangelische Auffassung von der Sünde.

auf ihn und sein Werk zurückgeführt werden muß. Diese Haltung Cyprian's ist um so bemerkenswerther und auffallender, als er, wie der 55. Brief zeigt, die Schrift Tertullian's de pudicitia gelesen und den Schriftbeweis des Kallist einfach übernommen hat [1]). Aber die theologischen Gedanken, welche dieser Schrift zu Grunde liegen, sind ihm ganz unverständlich geblieben, und er hat sie deßhalb bei Seite gelassen.

Eben deßhalb fällt nun bei Cyprian aller Nachdruck auf die Bußwerke und die Almosen. Wenn die Bedeutung der Versöhnung durch Christus, des Glaubens und der Kindschaft völlig verkannt, andererseits aber Gott in abstracto als „pater bonus, misericors et pius“ (ep. 55, 23) vorgestellt, jeder Schandthat Verzeihung angekündigt und der Anspruch an das christliche Leben herabgesetzt wird, so bleibt nichts übrig, als die Zornausbrüche Gottes und die „guten Werke“ zu betonen, um die christliche Religion nicht völlig in Unsittlichkeit zu begraben. So ist zwar Cyprian's Lehre von den „opera et eleemosynae“, wie er sie in den Briefen und in der berüchtigten Schrift entwickelt hat, sehr schlimm; aber sie ist andererseits doch noch das beste Stück seiner Theologie, weil sie allein eine Art von sittlichem Charakter der katholischen Religion aufrechterhält. Daß Cyprian die Bußübungen und guten Werke zu einer Art von Sacrament steigert, ist unverkennbar (s. de op. et eleemos. c. 1: „nam cum dominus adveniens sanasset [durch die Taufe] illa quae Adam portaverat vulnera et venena serpentis antiqua curasset, legem dedit sano et praecepit, ne ultra iam peccaret, ne quid peccanti gravius eveniret. coartati eramus et in angustum innocentiae praescriptione conclusi. nec haberet quid fragilitatis humanae infirmitas adque imbecillitas faceret, nisi iterum pietas divina subveniens iustitiae et misericordiae operibus ostensis viam quandam tuendae salutis aperiret, ut sordes postmodum quascumque

[1]) Es ist das m. W. bisher von Niemandem gesehen worden; die cc. 15—28 aber zeigen es deutlich. Nur das Eine ist möglich, daß Cyprian neben der Schrift de pudicitia die in ihr bekämpfte Schrift des Kallist auch in Händen gehabt hat. Es scheint Einiges dafür zu sprechen. Eine Untersuchung wäre wünschenswerth.

contrahimus eleemosynis abluamus“ [1]); aber es ist zugleich ein Beweis, daß er auf die Forderung eines heiligen Lebens als selbstverständliche Ausgestaltung des Glaubens verzichtet hat, daß er somit gar nicht mehr weiß, was die ursprüngliche Losung „Glaube und Liebe“ bedeutete und welchen Umfang sie einschloß.

Für die Geschichte der These, daß der Glaube allein rechtfertige und selig mache, findet sich also in dem großen Streit über die Buße z. Z. Cyprian's kein Material. Weder er noch seine Gegner von links und rechts haben sie geltend gemacht. Das ist denkwürdig. Allein in einer verborgenen Unterströmung muß diese These doch auch damals vorhanden gewesen sein; denn die entscheidende Bedingung für sie war vorhanden. Durchgesetzt hatte sich nämlich — vom Novatianismus abgesehen — in der Kirche die Lehre, daß Gottes Barmherzigkeit auch gegenüber den schon Getauften (den Gläubigen) unbeschränkt sei. Um diesen Satz mit einem Minimum von sittlichen Anforderungen verbinden zu können, hatten Cyprian und seine Freunde auf die Nothwendigkeit und den Werth der guten Werke hingewiesen. Oder vielmehr — im Grunde hatten sie sich von der Barmherzigkeit Gottes gar nicht überzeugt, da ihnen das Wesen der Versöhnung und des Glaubens fern blieb. Vielmehr dachten sie sich Gott als durch jede Sünde beleidigt und erzürnt, erkannten aber in den Bußleistungen das Mittel, welches ihn umstimmt, also die Erlösung. Aber wie? Sollte wirklich damals Niemand in der katholischen Kirche gewesen sein, der die Nebeneinanderordnung der Taufe und der Bußwerke (der beiden Sacramente zur Seligkeit) als unerträglich empfunden hat? Sollten die zahllosen Sprüche der hl. Schrift, daß Gott den Gläubigen er-

[1]) Vgl. dazu die Fortsetzung c. 2: „loquitur in scripturis spiritus sanctus et dicit: eleemosynis et fide delicta purgantur . . . hic quoque ostenditur et probatur, quia sicut lavacro aquae salutaris gehennae ignis extinguitur, ita eleemosynis adque operationibus iustis delictorum flamma sopitur. et quia semel in baptismo remissa peccatorum datur, adsidua et iugis operatio baptismi instar imitata dei rursus indulgentiam largiatur.“ C. 25 wird zu dem Bericht, daß die Urgemeinde alle ihre Güter kommunistisch behandelt habe, bemerkt: „hoc est nativitate spiritali vere dei filium fieri, hoc est lege caelesti aequitatem dei patris imitari.“

löse und nicht der Gläubige sich selbst erlöse, wirklich völlig zu Boden gefallen sein? Man kann das nicht annehmen, und wir werden gleich im folgenden Abschnitte sehen, daß wir Recht daran thun. So gänzlich war die Einsicht, daß das Christenthum Religion sei, doch nicht ausgestorben, daß man die völlig irreligiöse These des Cyprian einfach acceptirte und etwa erklärte, der Heide werde durch die Taufe der Sünde ledig, der Getaufte (Gläubige) aber durch seine eigene Leistung, nämlich durch Fasten, Almosen und öffentliche Bußwerke. Wie aber sollte man die Lehre fassen, wenn man die Grundlage der Cyprian'schen Anschauung, daß den Getauften alle Sünden vergeben werden können, zugestand, dagegen aber seine Schätzung der „guten Werke" verwarf? Ein vierfacher Ausweg war möglich. Man konnte entweder die Taufe für wiederholbar erklären, oder man konnte ein neues Sacrament schaffen, durch welches Gott die verlorene Taufgnade wieder herstellt, oder man konnte sich auf das Wesen der Versöhnung, der Rechtfertigung und des Glaubens in Anlehnung an Paulus besinnen, oder man konnte den Werth und die Wirkungen der Taufe so steigern, daß sie die Seligkeit schlechthin garantirte. Den ersten Weg einzuschlagen, verbot die Ueberlieferung [1]). Den zweiten Weg ohne Weiteres zu wählen, hatte man noch nicht Kühnheit genug. Die beiden anderen Wege sind eingeschlagen worden; zuletzt wurde eine Verbindung von 2 und 3 getroffen, und diese hat sich behauptet. Alle diese Wege aber konnten in einem doppelten Interesse betreten werden — entweder, um dem Wesen der christlichen Religion als der Religion der Erlösung gerecht zu werden, oder, um auch noch das Minimum von ernster sittlicher Forderung, welches in Cyprian's These von den „guten Werken" lag, abzuthun.

9.

Die Zeit vom Tode Cyprian's bis zum nicänischen Concil ist, vor allem für die innere Geschichte der Kirche, eine der dunkelsten

[1]) Nach Hippolyt soll z. Z. Kallist's in Rom der Versuch gemacht worden sein, die Taufe zu wiederholen. Doch sind seine Worte so abgerissen, daß man sie nicht mit Sicherheit deuten kann; Philosoph. IX, 12 p. 462: ἐπὶ Καλλίστου πρώτως τετόλμηται δεύτερον αὐτοῖς βάπτισμα.

Epochen. Doch kennen wir eine Episode aus dieser Epoche, die für unsere Zwecke hier von hohem Interesse ist. Freilich nur sehr ungenügend ist sie uns bekannt; aber sie ist doch lehrreich.

In den Damasus-Inschriften auf die Päpste Marcellus (307—309) und Eusebius (309) wird auf eine schwere innere Krisis hingewiesen, welche die römische Gemeinde damals durchgemacht und die zu Streit, offenem Kampf und Blutvergießen geführt hat. Die Inschrift auf Marcellus lautet[1]):

Veridicus rector, lapsos quia crimina flere
Praedixit, miseris fuit omnibus hostis amarus:
Hinc furor, hinc odium sequitur, discordia, lites,
Seditio, caedes; solvuntur foedera pacis.
Crimen ob alterius, Christum qui in pace negavit,
Finibus expulsus patriae est feritate tyranni.

Die auf Eusebius lautet:

Heraclius vetuit lapsos peccata dolere,
Eusebius miseros docuit sua crimina flere.
Scinditur in partes populus gliscente furore,
Seditio, caedes, bellum, discordia, lites.
Ex templo pariter pulsi feritate tyranni
Integra cum rector servaret foedera pacis
Pertulit exilium domino sub iudice laetus,
Littore Trinacrio mundum vitamque reliquit.

Die Nachrichten des Papstbuchs und des Mart. Marcell. mögen hier auf sich beruhen. Wir erfahren, daß in Rom ein Mann, vielleicht ein Presbyter, Namens Heraklius, denen, welche in der diocletianischen Verfolgung gefallen waren, ohne Weiteres die Wiederaufnahme zugesprochen und damit einen Aufstand der Gemeinde erregt hat, welcher die schrecklichsten Folgen hatte und schließlich den Maxentius zwang, einzuschreiten. Die Epitaphien sagen, Heraklius habe es verboten resp. für unstatthaft (unnöthig) erklärt, daß die Gefallenen ihre Sünde beweinen („vetuit lapsos peccata dolere"), und die beiden Bischöfe seien ihm entgegengetreten. Wie Heraklius seine These begründet und vertheidigt hat, erfahren wir hier nicht. Am nächsten läge es, an die Art zu

[1]) S. das Nähere bei de Rossi, Roma Sott. II. p. 191 ff. 195 ff. Lipsius, Chronol. der röm. Bischöfe S. 248 ff. Duchesne, Le Liber Pontificalis p. 165 ff.

denken, wie Felicissimus und sein Anhang einem laxen Verfahren das Wort geredet haben. Allein das scheint der Wortlaut („vetuit“), wenn er nicht als Uebertreibung des Damasus gefaßt werden muß, zu verbieten. Jene Karthaginienser ließen die principielle Frage bei Seite und beriefen sich einfach auf das Recht der Confessoren, Friedensbriefe auszustellen; Heraklius dagegen scheint einen principiellen Standpunkt eingenommen zu haben. Die Sache müßte unentschieden bleiben, besäßen wir nicht noch eine zweite Quelle. Bereits Sbaralea (de sacris pravorum hominum ordinationibus p. 325), dem de Rossi (l. c. II p. 207) und Lipsius (l. c. p. 253 f.) folgen, hat darauf hingewiesen, daß im Liber Praedestinatus im Artikel „Herakleon“ eine Confusion zwischen dem Valentinschüler dieses Namens (2. Jahrh.) und unserem Heraklius vorliege. Diese Beobachtung scheint auch mir wahrscheinlich; denn was dort (c. 16) von Herakleon erzählt wird, paßt kaum zur Noth auf den alten Häretiker, paßt dagegen vortrefflich auf den römischen Schismatiker. Dazu kommt, daß der liber Praedest. auch Sicilien in diesem Zusammenhange erwähnt, und daß er auch sonst grober Verstöße und Verwechselungen schuldig ist. Die Stelle lautet: „Sexta decima haeresis Heracleonitarum ab Heracleone adinventa est, quae baptizatum hominem, sive iustum sive peccatorem, loco sancti computari docebat, nihilque obesse baptizatis peccata memorabat, dicens, sicut non in se recipit natura ignis gelu, ita baptizatus non in se recipit peccatum. Sicut enim ignis resolvit aspectu suo nives quantaecunque iuxta sint, sic semel baptizatus non recipit peccatorum reatum, etiam quantavis fuerint operibus eius peccata permixta[1]). Hic in partibus Siciliae inchoavit docere. Contra hunc susceperunt episcopi Siculorum etc.“ Hier erhält das „vetuit lapsos peccata dolere“ eine sehr überraschende und kräftige Begründung. Heraklius soll gelehrt haben, daß jeder Getaufte,

[1]) Diese Schilderung ließe sich nur dann auf Herakleon beziehen, wenn man annimmt, Herakleon habe von den Pneumatikern gesprochen und der Berichterstatter habe willkürlich die Getauften dafür eingesetzt; aber damit wäre dann die ganze Schilderung im Detail dem Letzteren als freie Erfindung beizulegen.

einerlei ob Gerechter oder Sünder, ein Heiliger sei und bleibe, und daß die Sünde ihm nichts anhaben könne, vielmehr vor der Kraft der Taufe alle Schuld zerschmelze, wie der Schnee in der Sonne: dem einmal Getauften kann niemals die Schuld der Sünden angerechnet werden, mögen auch noch so große Sünden seinen Thaten beigemengt sein.

Das Wichtige in diesen Sätzen ist, daß die bleibende Versöhnung Gottes mit seinen getauften Kindern gelehrt und somit die cyprianische Vorstellung, als stellten die guten Werke sie immer wieder her, abgethan ist. In diesem Sinne sind die Sätze evangelisch. Aber so wie sie lauten, haben sie doch einen sehr bedenklichen Beigeschmack; denn erstens ist aller Nachdruck auf die Taufe gelegt, als sei sie an und für sich das Feuer, welches alle Schuld verzehre, zweitens ist die Richtung auf eine höchst laxe Beurtheilung der Sünden — auch der schwersten — unverkennbar, und sie wird durch das, was in den Epitaphien von Heraklius gesagt ist, bestätigt. Man kann nämlich nicht annehmen, daß die römischen Bischöfe, welche ihn bekämpften, einer übertriebenen Strenge gehuldigt haben. Eine solche war in Rom nach Ausscheidung des Novatianismus überhaupt nicht zu befürchten[1]). Vielmehr kann es sich nur darum gehandelt haben, daß die Bischöfe den in der Verfolgung Gefallenen eine längere Bußzeit auferlegten, Heraklius dagegen erklärte, daß eine solche überhaupt nicht nöthig sei. Daß eine solche These unter den damaligen Verhältnissen Ausfluß einer laxen sittlichen Gesinnung gewesen ist, ist höchst wahrscheinlich. Was aber den erstgenannten Punkt anlangt, so ist es möglich, daß Heraklius Taufe und Glaube als Eines zusammengefaßt[2]) und somit an den Glauben mitgedacht hat, wenn er die unzerstörbare Kraft der Taufe pries. In diesem Falle gehört er in unsere Geschichte der Lehre von der

[1]) Anders stand es noch in anderen kirchlichen Provinzen, auch wo man nicht mit den Novatianern gemeinsame Sache machte, wie die Kanones von Arles (s. 1 ff.) beweisen.

[2]) So heißt es auch in den Kanones von Arles: „qui post fidem baptismi salutaris“ etc. (c. 1), „post fidem lavacri“ (c. 2), d. h. Glaube und Taufe gelten wie ein Begriff.

Seligkeit durch den Glauben als wichtiger Zeuge hinein. Möglich aber ist auch, daß Heraklius lediglich eine magisch-heidnische Vorstellung mit der Taufe (als einem Entsühnungsmysterium für alle Zeiten) verbunden hat. Auch in diesem Falle, der vielleicht minder wahrscheinlich ist, mußten wir ihn hier erwähnen; denn jedenfalls hat er die „Werke" ausgeschlossen und sich auf die göttliche That allein berufen, mag er derselben nun den Glauben zugeordnet oder sie als magische Wunderthat aufgefaßt haben. Die Getauften waren ihm als solche „Heilige". Am beachtenswerthesten ist der Unterschied zwischen Sünde und Schuld, den er gemacht hat: der Getaufte ist heilig; er hat wohl Sünden, aber keine Schuld.

Daß der fortgesetzte Kampf mit dem Novatianismus und der neue Kampf mit dem Donatismus, den die abendländische Kirche im 4. Jahrhundert zu führen hatte, sie nicht nur zu einer höheren Schätzung der Taufe und zu dem neuen Sacrament der Buße, sondern auch zu einer tieferen Erfassung des Glaubens geführt hat, das lehrt das bedeutende Werk des Optatus de schismate Donatistarum. Aus diesem Werke erkennt man, daß die Ausbildung der Werkgerechtigkeit, wie ihr Cyprian das Wort geredet, keineswegs das einzige Ergebniß der großen inneren Kämpfe um das Wesen und die Erhaltung der Taufgnade gewesen ist, sondern daß sich daneben eine bessere Erkenntniß der Gnade Gottes und des Glaubens entwickelte, welche der Werkgerechtigkeit feindlich war. Optatus ist bekanntlich in der Lehre von den Sacramenten ein Vorläufer des Augustin gewesen. Aber nicht nur durch Ausbildung der Sacramentslehre suchte er den Donatisten zu begegnen[1]), sondern auch durch Nachweisungen der Kraft und Wirksamkeit des Glaubens. Man liest seine einschlagenden Ausführungen mit Antheil und Beifall. Und doch kann man sich auch hier des Eindrucks nicht erwehren, daß sie in der damaligen Zeit nicht der sittlichen Kräftigung gedient haben, sondern der

[1]) Hier hat er den göttlichen Factor, der im Sacrament wirksam ist, aufs stärkste betont und damit das Verständniß für das Christenthum als Religion und zwar als Religion der Erlösung wiederhergestellt. Die Donatisten betonten den Spender des Sacraments, Optatus betonte den Autor, Gott. Das Nähere s. in meinem Lehrbuch der Dogmengesch. III S. 38 ff.

Schwäche; denn das damalige Zeitalter vertrug selbst die Heilmittel für seine Krankheit nicht mehr. Aber welches Zeitalter der Kirche ist je fähig gewesen, die paulinische Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein zu vertragen? Es sind immer nur Einzelne gewesen, die an dieser Lehre Kraft und Lebensernst gewonnen haben. Hier aber ist die Lehre ohne Zweifel mit zu dem Zwecke aufgestellt worden, die novatianischen und donatistischen Anschauungen — die Reste aus jener Zeit, da die christliche Gemeinde Ernst machen wollte mit ihrer Heiligkeit — zu vertilgen. Die wichtigsten Ausführungen des Optatus über den Glauben stehen im fünften Buch c. 8. Nachdem vorher (c. 7) ausgeführt worden ist, daß Gott mit seiner Gnade in der Taufe wirksam ist (nicht der spendende Priester mit seiner Heiligkeit), heißt es: „Restat iam de credentis merito aliquid dicere, cuius est fides, quam filius dei et sanctitati suae anteposuit et maiestati; non enim potestis sanctiores esse quam Christus est. Ad quem cum mulier illa veniret, cuius filia erat mortua, et rogaret ut suscitaretur, nihil promisit de virtute sua, sed post fidem interrogat alienam, ut si mulier crederet, pro matris credulitate filia surgeret; si non crederet, virtus filii dei feriata cessaret. Interrogatur mulier; respondit se credere fieri posse quod rogabat. Iubetur ire, redit ad domum mulier, invenit puellam vivam, quam dimiserat mortuam. Non ruit in oscula, non properavit in amplexus, sed redit ut salvatori gratias ageret. Et ut ostenderet filius dei, se vacasse, fidem tantummodo operatam esse: Vade, inquit, mulier in pace, fides tua te salvavit. Ubi est quod dicis: Dantis est, non accipientis?“ Ebenso wird die Geschichte vom Hauptmann zu Kapernaum und vom blutflüssigen Weibe erzählt, um an ihnen die Kraft des Glaubens hervorzuheben: „nec mulier petiit, nec Chritus promisit, sed fides tantum quantum praesumpsit exegit.“ Endlich behauptet Optatus gegenüber der donatistischen Deutung des Gleichnisses von der Hochzeit und dem hochzeitlichen Kleid, dieses Kleid sei Christus selbst und es werde bei der Taufe verliehen (unter Berufung auf den Spruch: „so viele eurer getauft sind, die haben Christum angezogen“), „tunica semper una et immutabilis, quae

decenter vestiat etc." Durchweg sind gratia (sacramentum, trinitas) und fides die entscheidenden Begriffe in der Theologie des Optatus; von den Werken ist fast nirgends die Rede[1]). In der Taufe zeigt es sich nach Optatus, daß gratia (trinitas) und fides ausschließlich zusammengehören und auf ihnen allein die Seligkeit beruht. „In hoc sacramento baptismatis celebrando tres esse species constat. Prima species est in trinitate, secunda in credente, tertia in operante (dem Spender); sed non pari libramine ponderandae sunt singulae; duas enim video necessarias et unam quasi necessariam. Principalem locum trinitas possidet, sine qua res ipsa non potest geri: hanc sequitur fides credentis; iam persona operantis vicina est, quae simili auctoritate esse non potest. Duae priores permanent semper immutabiles et immotae. Trinitas enim semper ipsa est, fides in singulis una est: »vim suam semper retinent ambae«; persona vero operantis est mutabilis" (V, 4). Aber alle diese und ähnliche Zeugnisse liest man mit gemischten Gefühlen, wenn in Hinblick auf sie und auf das „bonum unitatis ecclesiae" dann gelehrt wird, Christus habe in Rücksicht auf die Einheit der Kirche selbst auf die Strafe verzichtet. So habe er dem Petrus verziehen, obgleich er doch gedroht habe: Wer mich verleugnet, den werde ich auch vor meinem Vater verleugnen; ferner — „bono unitatis sepelienda esse peccata hinc intelligi datur, quod b. Paulus [sic] apostolus dicat, caritatem posse obstruere multitudinem peccatorum." Dann wird weiter bemerkt, daß der Abfall von Christus heute doch nicht schlimmer sei als der Fall des Petrus, sondern verzeihlicher; denn Petrus habe den Herrn verleugnet, den er sah (VII, 3: „Quisquis enim forte in aliqua persecutione negavit filium dei, in comparatione b. Petri videtur levius deliquisse, si negavit quem non vidit, si negavit quem non agnovit, si negavit cui nihil promisit [! im Gegensatz zu den besonderen Verheißungen des Petrus], si semel negavit . . . Unde intelligitur omnia ordinata esse providentia salvatoris, ut ipse [Petrus] acciperet claves. Interclusa est malitiae via, ne apostoli animo licentiam iudicandi con-

[1]) Doch s. über die Liebe und die Einheit der Kirche VII, 3.

ciperent et severe contemnerent eum, qui negaverat Christum. Stant toti innocentes et peccator accipit claves, ut unitatis negotium formaretur. Provisum est, ut peccator aperiret innocentibus, ne innocentes clauderent contra peccatores et quae necessaria est unitas esse non posset"). Also nicht nur reine und unreine Thiere müssen in der Arche, der Kirche, sein, sondern es ist in Petrus auch vorgebildet, daß die Unreinen den Reinen die Sacramente spenden und sie leiten! Und diese Betrachtung wird begründet mit der Objectivität der Sacramente, mit der Unwandelbarkeit und Kraft des Glaubens und mit der Liebespflicht der stetigen Vergebung! Wer begehrt nicht gegenüber dieser „Objectivität" der Theologie nach Werken, d. h. nach der Forderung eines heiligen Lebens? — „Was diese Wissenschaft betrifft; es ist so schwer, den falschen Weg zu meiden; es liegt in ihr so viel verborgenes Gift, und von der Arzenei ist's kaum zu unterscheiden."

10.

In dem Kampfe gegen den Donatismus kommt nur die eine Richtung des Christenthums des 4. Jahrhunderts zum Ausdruck — die Richtung auf die Feststellung der objectiven Grundlagen der Kirche, um ihre Existenz, Wahrheit und Heiligkeit trotz der Unheiligkeit ihrer Glieder zu erweisen. Sofern man hier auf eine evangelische Spur gerieth, gerieth man zugleich immer mehr in den Zauberkreis der Sacramente und setzte die Forderungen an das christliche Leben herab. Man rief damit die Entrüstung und den Spott sogar der Heiden heraus. Der Hohn, den Julian über Konstantin im „Convivium" (p. 431 ed. Hertlein) ausschüttet, zeigt, wie die Ernsteren unter ihnen über die christliche Taufe dachten. Konstantin findet im Olymp unter den Göttern kein Vorbild für sein Leben. Da sieht er die „Tryphe" in der Nähe stehen und läuft zu ihr. Diese nimmt ihn freundlich auf und führt ihn zur „Asotia". Dort findet er auch Jesus, der allen Menschen zuruft: Ὅστις φθορεύς, ὅστις μιαιφόνος, ὅστις ἐναγὴς καὶ βδελυρός, ἴτω θαρρῶν· ἀποφανῶ γὰρ αὐτὸν τουτῳὶ τῷ ὕδατι λούσας αὐτίκα καθαρόν, κἂν πάλιν ἔνοχος τοῖς αὐτοῖς γένηται, δώσω τὸ στῆθος πλήξαντι καὶ τὴν κεφαλὴν πατάξαντι καθαρῷ γενέσθαι. Bei ihm bleibt

Konstantin und führt auch seine Söhne aus der Gemeinschaft der olympischen Götter zu diesem Jesus. Es ist dieselbe Vorstellung von der principiellen sittlichen Laxheit der Kirche, wenn man sich später in heidnischen Kreisen erzählte, Konstantin sei Christ geworden, weil er in keinem der alten Mysterien Verzeihung für seine Schandthaten habe erlangen können. Dieses Urtheil zeigt freilich andererseits, daß christliche Stimmungen in heidnischen Kreisen Wurzel geschlagen hatten; aber man kehrte hier das Christenthum gegen die Kirche. „Glaube nur und laß' dich taufen" — die Kirche selbst war nicht ohne Schuld, daß man von ihrem Heiligsten sagen durfte, es sei ein Deckel der Bosheit geworden [1]).

[1]) Doch darf man nicht vergessen, daß sich hinter diesem heidnischen Vorwurf viel Heuchelei verborgen hat. Auch im 4. Jahrh. zeigte die Christenheit noch sittliche Kraft, und man sprach wider besseres Wissen, wenn man sie einfach als Schule der Unsittlichkeit verschrie. Auch darf man nicht vergessen, daß Schuld, Gnade und Vergebung (im religiösen Sinn) den heidnischen Beurtheilern vielfach unbekannte Dinge waren. Schon Celsus hat zu einer Zeit, da die Kirche noch auf strenge Zucht hielt, versucht, sie als Räuberbande verächtlich zu machen, da sie auch die gröbsten Sünder zu sich rufe; s. Orig. c. Cels. III, 58ff.: „Daß ich in meinen Vorwürfen nicht zu bitter und herbe gewesen, daß ich nichts weiter sagte, als nur was die Wahrheit erheischt, kann man daraus ersehen: die Priester, welche zur Feier anderer Mysterien auffordern, verkündigen vorher: ‚Wer reine Hände hat und Verständiges spricht, der trete heran', und wieder: ‚Wer rein ist von jeder Schuld, wer sich in seiner Seele keiner Sünde bewußt ist, wer ein gutes und gerechtes Leben geführt hat, der nahe'. Und das rufen die aus, welche Reinigung von Sünden versprechen. Hören wir nun, was für Leute die Christen zur Feier ihrer Geheimnisse einladen! Den Sündern, sagen sie, den Einfältigen, den Kindern, mit einem Wort, den Unglückseligen wird das Reich Gottes offen stehen und sie aufnehmen." Wer sind denn nun die Leute, die ihr Sünder heißt? Nicht die Ungerechten, nicht die Diebe, die Giftmischer, die Tempelräuber, nicht die, welche die Wohnungen der Lebenden und Todten ausplündern? — Würde Einer, der eine Räuberbande bilden wollte, etwa andere Leute herbeirufen? Sie sagen, Gott sei nur für die Sünder gesendet worden. „Den Ungerechten, der sich im Bewußtsein seiner Schuld demüthigt, wird der Herr aufnehmen; den Gerechten aber, der von Anfang an im Vertrauen auf seine Tugend zu ihm das Auge erhebt, wird er nicht annehmen." Celsus stellt hier, richtig verstanden, der Kirche das glänzende Zeugniß aus, daß sie ihre Pflicht erfüllt habe. Der Unterschied zwischen diesem seinem Zeugniß und dem des Julian besteht leider nur darin, daß Jener berichtet,

Aber die katholische Kirche ist die complexio oppositorum: darin besteht ihr Geheimniß. In derselben Zeit, in welcher sie die Richtung auf das Sacrament durchführte, bürgerte sie das Mönchthum bei sich ein. Sie gab damit der Schätzung der guten Werke einen neuen Spielraum und setzte ihnen eine neue Prämie. Die Sacramente und die übernatürlichen Tugenden, diese zusammengefaßt im Mönchthum, sie wurden jetzt die wahren „dotes ecclesiae“.

Nicht ohne Widerspruch hat sich das Mönchthum im Abendland durchgesetzt. Dieser Widerspruch kam vor Allem von Seiten der bequemen und sittenlosen Geistlichkeit. Sämmtliche Väter beim Ausgang des 4. Jahrhunderts wissen von ihm zu erzählen; am meisten die, denen die gallischen und spanischen Zustände bekannt waren. Von dem spanischen Bischof Ithacius wird berichtet, daß er „alle heiligen Männer, die sich in die Schrift vertieften oder ein enthaltsames Leben führen wollten, als Priscillianer belangte“, daß er selbst den hl. Martin von Tours öffentlich der Häresie zu bezichtigen wagte, und daß Jedermann, der ein schlechtes Kleid trug oder bleich und abgezehrt schien, in Gefahr gerieth, als Ketzer eingesteckt zu werden (Sulp. Sev. Chron. II, 50. Dial. II [III], 11). Die Macht dieser mönchsfeindlichen und weltsüchtigen Geistlichkeit, welche den Gedanken, daß der Glaube selig mache, schändete, war um 400 so groß, daß der Verehrer der neuen Frömmigkeit, Sulpicius[1]), in seinen Schriften vorsichtig sein mußte. „Paululum iste liberior sermo reprimendus est“, sagt er, nachdem er ein freies Wort gewagt, „ne in aliquorum forsitan occurrat offensam“ (Dial. I [II], 12). Aber kam der Widerspruch gegen die „neue Religion der Ehelosigkeit, des Fastens, des Gehorsams und der Verdienste“ nur von Seiten der Weltchristen? wurde er nicht auch

die Christen beriefen nur Sünder, Dieser, die Sünder blieben auch in der Kirche Sünder. Celsus ist ehrlich genug, mitzutheilen, daß die Kirche die wirkliche Bekehrung verlange; er bezweifelt nur, daß sich alte Sünder bekehren können (III, 64). Julian dagegen thut so, als sei es auf Bekehrung überhaupt nicht abgesehen, und leider gab die Kirche zu dieser Vorstellung mancherlei Anlaß.

[1]) S. das Nähere in meinem Artikel „Sulpicius Severus“ in Herzog's R.-Encykl. 2. Aufl.

von guten Christen im wirklichen Interesse der Gnade und des Glaubens erhoben? Die wichtigsten Bewegungen, die hier in Betracht kommen, sind die, welche durch die Namen Jovinian und Vigilantius bezeichnet sind [1]). Neben ihnen hat es nur namenlose Bestrebungen von unsicherer Haltung gegeben. Aber auch über Jovinian ist das Urtheil noch keineswegs sicher festgestellt.

Die erste Nachricht über Jovinian empfangen wir aus einem Schreiben des Papstes Siricius an Ambrosius und andere Bischöfe aus d. J. 390. Hier wird berichtet, daß der Teufel einen neuen Betrug ersonnen und heimlich verbreitet habe; eine Irrlehre schleiche im Finstern und fange an sich bei den Katholiken einzuschmeicheln, die schlimmer sei als jegliche Häresie; gottlose Menschen verdrehen die Lehren der Bibel und lehren, daß Enthaltsamkeit und Fasten überflüssig seien; nachdem man sie entdeckt, hätten sie ihre Gotteslästerungen durch eine dreiste Schrift offenbart, in der sie die Ehelosigkeit herabsetzen; in einer Sitzung des Presbyteriums habe man sich überzeugt, daß die neue Lehre dem göttlichen Gesetz widerstreite; deßhalb seien Jovinian und acht seiner Anhänger mit ihm verdammt und excommunicirt worden. Aus dem Schreiben des Papstes geht hervor, daß diese Leute der Kirche den Vorwurf gemacht, daß sie die Ehe unterschätze [2]). Die Antwort des Ambrosius ist uns noch erhalten [3]); sie ist ausführlicher als der römische Brief. Der Papst wird seiner Wachsamkeit wegen belobt. Dann heißt es: „Es ist ein wildes Geheul, nicht die Gnade der Jungfräulichkeit, nicht die Rangordnung der Keuschheit anzuerkennen, Alles unter einander mischen zu wollen, die Stufen der verschiedenen Verdienste abzuschaffen und so zu sagen eine Armuth der himmlischen Belohnungen einzuführen, als ob Christus nur eine Palme zu ver-

---

[1]) Von Aerius und seinem Anhange sehe ich hier ab; denn seine Opposition gegen stehende Fasttage — nur um diese hat es sich gehandelt — ist dogmatisch ohne Bedeutung (Epiph. h. 75). Die übrigen Stücke aber, in denen er von der katholischen Kirchenpraxis abwich, haben vollends mit der uns beschäftigenden Frage nichts gemein.

[2]) S. Coustant, Epp. p. 659. Jaffé, Regesta, 2. edit. p. 41. Hefele, Concil.-Gesch. II S. 51. Es ist das Schreiben: „Optarem semper".

[3]) S. Coustant p. 669.

leihen hätte und es nicht sehr viele Titel der Belohnungen gebe. Sie geben vor, jene der Ehe zuzuerkennen. Aber welches Lob kann der Ehe zukommen, wenn der Jungfräulichkeit nicht die Glorie bleibt?" Hierauf wird die Ehe gerühmt, aber der höhere Werth der Jungfräulichkeit nachgewiesen. Die Gegner aber sind so gottlos, zu behaupten, Christus sei zwar von einer Jungfrau empfangen, aber nicht von einer Jungfrau geboren worden; sie leugnen also die bleibende Jungfräulichkeit der Maria. Ambrosius sucht dieselbe zu erweisen. Sodann rühmt er den Wittwenstand, den Jovinian und sein Anhang wohl deßhalb herabsetze, weil er mit Fasten verbunden sei; „sie bedauern, sich in früherer Zeit auch kasteit zu haben und suchen das Unrecht, welches sie sich damit angethan, zu rächen und durch tägliche Gastmäler und Schwelgerei die einstige Mühe der Enthaltsamkeit zu verscheuchen. Darin thun sie freilich sehr recht, daß sie sich so durch ihren eigenen Mund verdammen; aber sie fürchten wohl auch, daß ihnen jenes Fasten nicht etwa noch als Sünde angerechnet werde. Sie mögen sich offen erklären: wenn sie in früherer Zeit gefastet haben, so mögen sie für ihre gute That Buße thun; wenn sie nie gefastet haben, so mögen sie selbst ihre Unmäßigkeit und Ueppigkeit bekennen. Sie sagen auch, Paulus sei der Lehrmeister der Ueppigkeit gewesen." Ambrosius vertheidigt nun den Apostel und das Fasten, um dann plötzlich abzubrechen; jene Leute seien auch hierher nach Mailand gekommen, aber bereits verurtheilt und ausgewiesen worden. Es bedarf keiner weiteren Worte mehr gegen Leute, die durch ihre Leugnung der Jungfräulichkeit der Maria als Juden und Manichäer [1]) erwiesen seien, „welche Gottlosigkeit auch der gnädigste Kaiser verabscheut". Also schon vor der Verurtheilung in Rom hat die Verdammung Jovinian's und seiner Freunde in Mailand stattgefunden.

Besäßen wir nur diesen Briefwechsel über Jovinian, so könnten wir uns kein deutliches Bild von seiner Haltung machen. Er hat dem Fasten und der Ehelosigkeit einen besonderen Werth abgesprochen, überhaupt die geistlichen Rangstufen nicht gelten lassen,

[1]) Jovinian muß umgekehrt den Ambrosius Manichäer genannt haben weil er die Ehe herabsetze; s. Aug., Op. imp. IV, 121.

dem modernen Lieblingsdogma seiner Zeitgenossen von der bleibenden Jungfrauschaft der Maria sich entgegengestellt und ein behagliches Leben nicht für unchristlich erklärt, sich für seine Freiheit auf Paulus berufend. Wie er diese Haltung sachlich motivirt hat, bleibt dunkel. Allein die Ironie der Geschichte hat es gewollt, daß der Mann dem Jovinian ein besseres Andenken verschaffen sollte, der sich aufgemacht hat, um ihn völlig zu vernichten — Hieronymus. Die Bücher des Hieronymus zu charakterisiren ist unmöglich. Wer sie gelesen hat, weiß, daß sie ein Abgrund von Gemeinheit sind. Aber Hieronymus und der Pelagianer Julian sind die Einzigen, von denen wir wissen, daß sie die „commentarioli" des Jovinian in Händen gehabt haben. H. bringt Citate aus ihnen und sucht sie zu widerlegen. Ebendeßhalb ist seine Schmähschrift die wichtigste Quelle für die Kenntniß Jovinian's, obschon es offenbar ist, daß H. ein ganz unzuverlässiger Referent gewesen. Was er außerdem aus mündlicher Ueberlieferung über das Leben seines Gegners beigebracht hat, ist mit höchster Vorsicht aufzunehmen. Von der Schilderung der Persönlichkeit an, die uns als feister Schwelger und geputzter Geck vorgeführt wird, bis zu der Nachricht, „Jovinian habe unter Fasanenbraten und Schweinefleisch seinen Geist nicht sowohl ausgehaucht als ausgerülpst" ist das Meiste erfunden und erlogen: Hieronymus saß in Bethlehem, hat den Jovinian wahrscheinlich niemals gesehen, sich vielmehr einen Ketzer zurecht gemacht, wie er ihn brauchte, und die passende Todesart für denselben einfach erfunden; denn wahrscheinlich war Jovinian noch gar nicht gestorben, als H. jene Worte (adv. Vigil. 1) schrieb. Als gesichert, weil auch durch Ambrosius bezeugt, darf man nur annehmen, daß Jovinian und seine Freunde, nachdem sie erst ein mönchisch-strenges Leben geführt, zu einer bürgerlichen Lebensweise zurückgekehrt sind und deßhalb auch Gastmäler nicht verschmäht haben. Augustin, der an mehreren Stellen seiner Werke auf Jovinian zu sprechen kommt, hat den Lebenswandel des Mannes nie angetastet. Leider hat er nur Weniges über ihn berichtet und das z. Th. nach der Schrift des Hieronymus[1]). Eine Entschuldigung,

[1]) S. de haeres. 82. Die ketzerischen Lehren sind offenbar nach Hieronymus gegeben. Dann heißt es: „Quaedam virgines sacrae provectae

die man diesem zubilligen kann, ist, daß er aus dem Instinct der Selbsterhaltung heraus geschrieben hat. Was war Hieronymus, wenn man ihm die nachträglich mühsam bewahrte Geschlechtslosigkeit nahm? was war sein Christenthum ohne Virginität? Eine andere Entschuldigung, daß er nämlich wirklich die damals einzig mögliche Form des kirchlichen Christenthums vertreten hat, mag noch am Schlusse zur Sprache kommen. Was wir über Jovinian aus der Schrift des Hieronymus lernen, ist Folgendes:

Der Mönch Jovinian, der bisher in strenger Askese gelebt, erschreckte die römische Kirche plötzlich durch eine Veränderung seiner Lebensweise und durch die Predigt, daß Enthaltsamkeit und Fasten überschätzt würden. Er fand zahlreiche Anhänger, welche die Predigt vom epikureischen Leben gern annahmen und weiter trugen [1]), und suchte auch durch Schriften zu wirken, resp. durch eine Schrift in mehreren Büchern. In dieser Schrift, deren Stil „barbarisch, fehlerhaft, unverständlich, schwülstig, trivial, dunkel, verwirrt, sibyllistisch, heraklitisch" u. s. w. gewesen sein soll und die deßhalb „leichter zu widerlegen als zu verstehen ist" [2]), vertheidigte er vornehmlich vier Sätze, die Hieronymus also wiedergiebt (I, 3, cf. II, 35):

1) Virgines, viduas et maritatas, quae semel in Christo

---

iam aetatis in urbe Roma, ubi haec docebat, Joviniano audito nupsisse dicuntur"; s. auch de bono coniug. und de virginitate.

[1]) „Brüste dich nicht mit der Menge deiner Schüler"; adv. Jov. II, 11.

[2]) Die eine Probe, welche Hieronymus gegeben hat, um dieses Urtheil zu begründen (I, 2), ist allerdings abschreckend und erweckt das ungünstigste Vorurtheil („satisfacio invitatis, non ut claro curram nomine, sed a rumore purgatus vivam vano. Obsecro agrum, novella plantationum, arbusta teneritudinis, erepta de vitiorum gurgitibus, audientiam communitam agminibus. Scimus ecclesiam spe, fide, caritate inaccessibilem, inexpugnabilem. Non est in ea immaturus, omnis docibilis; impetu irrumpere vel arte eludere potest nullus"). Es ist ein verunglücktes Pathos und eine schlechte Poesie! Aber Hieronymus hat ohne Zweifel die schlimmste Stelle — die Einleitung zum 2. Buch — ausgewählt. Es kommt ja nicht selten vor, daß Autoren bei dem Bestreben in ihren Einleitungen etwas recht Geist- oder Schwungvolles zu sagen, zu Fall kommen. Jedenfalls beweisen die Auszüge des Hieronymus aus dem Werk — wörtlich hat er sonst fast nichts citirt —, daß es größtentheils verständig und verständlich geschrieben war.

lotae sunt, si non discrepent caeteris operibus, eiusdem esse meriti.

2) Eos, qui plena fide in baptismate renati sunt, a diabolo non posse subverti (II, 35 heißt es „non posse peccare“, ebenso Aug. de haer. 82: „omnia peccata, sicut Stoici philosophi, paria esse dicebat [s. Hieron. adv. Jov. II, 21. 31] nec posse peccare hominem lavacro regenerationis accepto“; aber II, 1 giebt Hieronymus den Satz so wieder: „a diabolo non posse tentari; quicumque autem tentati fuerint, ostendi eos aqua tantum et non spiritu baptizatos“; dagegen dial. adv. Pelag. III, 1: „posse omne vitare peccatum.“ Julian v. Eclanum bei Aug., Op. imperf. I, 98: „Jovinianus dicit in secundo operis sui libro, baptizatum hominem non posse peccare, ante baptisma autem et peccare et non peccare posse. In späterer Zeit hieß es allgemein, Jovinian habe gelehrt, „hominem post baptismum nullo modo posse peccare“, cf. lib. fidei in opp. Mar. Merc. p. 319 f. ed. Garnier).

3) Inter abstinentiam ciborum et cum gratiarum actione perceptionem eorum nullam esse distantiam.

4) Esse omnium qui suum baptisma servaverint unam in regno coelorum remunerationem.

Hieronymus hat uns auch die wichtigsten Sätze Jovinian's zur Begründung dieser Thesen erhalten, aber augenscheinlich Wichtiges unterschlagen und Anderes entstellt[1]). Um Jovinian's Grundanschauung festzustellen, muß man von der 4. These ausgehen. Hieronymus hat sie II, 18 ff. besprochen und die Argumentation Jovinian's vorangestellt. Man darf sie also zusammenfassen:

Die hl. Schrift kennt schlechterdings nur zwei Ordnungen, die der Schafe und Böcke, der Gerechten und Ungerechten. Zahlreiche Sprüche des Herrn beweisen dies, so die Schilderung des Gerichts Mtth. 25, das Gleichniß vom guten und schlechten Baum, die johanneischen Sprüche von den Menschen, welche Gott und welche den Teufel zum Vater haben, das Gleichniß von den

[1]) Schon die Formulirung der vier Thesen selber darf nicht als jovinianisch im strengen Sinn gelten, sondern ist von Hieronymus gemacht, wie die Schwankungen in der 2. These, resp. auch in der 4. beweisen.

thörichten und klugen Jungfrauen u. s. w. Nicht anders lehrt das A. T., wie die Geschichte von der Sintfluth, von Sodom und Gomorrha, von den ägyptischen Plagen, vom Durchgang durch das rothe Meer, vom Wüstenzug u. s. w. beweisen[1]). Das Gleichniß vom Säemann im Evangelium mit dem Felde, das hundert-, sechzig- und dreißigfältige Frucht trage, bilde keine Gegeninstanz, denn der entscheidende Unterschied sei das gute und das schlechte Ackerland; den Jüngern werde im Evangelium bald eine siebenfältige, bald eine hundertfältige Belohnung verheißen; hieraus erkenne man, daß kein Unterschied zwischen sieben und hundert gemacht werde, also auch nicht zwischen hundert und sechzig. „Der Herr spricht, wer mein Fleisch ißt und trinkt mein Blut, der bleibt in mir und ich in ihm. Wie also Christus ohne irgend welchen Unterschied von Stufen in uns ist, so sind auch wir in Christus ohne Stufen. Jeder, der mich liebt, wird mein Wort halten, und mein Vater wird ihn lieben und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen. Wer gerecht ist, der liebt; wer liebt, zu dem kommen der Vater und der Sohn und wohnen in seiner Wohnung. Wo aber ein solcher Innwohner ist, da, meine ich, kann es dem Wohnungsinhaber an nichts fehlen. Wenn er aber sagt: In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen, so meint er damit nicht verschiedene Wohnungen im Himmelreich, sondern die Zahl der Kirchen auf dem ganzen Erdkreis, welche in sieben eine einzige ist. Ich gehe hin, spricht er, euch die Stelle zu bereiten, nicht die Stellen. Wenn sich diese Verheißung ausschließlich auf die zwölf Apostel bezieht, so ist Paulus von dieser Stelle ausgeschlossen, und das auserwählte Rüstzeug wird für überflüssig und unwerth gelten müssen. Johannes und Jakobus erlangten keine größere Würde, weil sie

[1]) Auf das Alte Testament hat sich Jovinian übrigens nur mit Vorbehalt berufen. Hieronymus wirft ihm (II, 4) vor, daß er und seine Anhänger zu sagen pflegen: Das Gesetz und die Propheten gelten nur bis Johannes, so oft ihnen das A. T. unbequem wird. In Wahrheit hat Jovinian einen sehr richtigen Gebrauch vom A. T. gemacht. Auch hat er zum Aerger des Hieronymus an vielen Stellen die allegorische Auslegung des A. T.'s verworfen, wo die Kirche nicht ohne sie auszukommen vermochte, so bei der Vielweiberei der Patriarchen 2c.

darum baten; aber andererseits ist ihre Würde auch nicht verringert worden, da sie den anderen Aposteln gleich waren. Euer Leib ist ein Tempel des hl. Geistes. Nicht von mehreren Tempeln ist die Rede, damit klar sei, daß Gott in gleicher Weise Allen einwohne. Ich bitte nicht allein für sie, sondern auch für die, welche durch ihr Wort an mich glauben werden, damit wie du Vater in mir und ich in dir Eins sind, so Alle Eins in uns seien. Die Herrlichkeit, die du mir gegeben hast, habe ich ihnen gegeben. Ich habe sie geliebt, wie du mich geliebt hast. Und wie wir, Vater, Sohn und hl. Geist, ein Gott sind, so soll auch in ihnen ein einziges Volk sein, d. h. als die geliebtesten Kinder, die der göttlichen Natur theilhaftig sind. Braut, Schwester, Mutter und was man sonst noch an Bezeichnungen anführen will — es giebt nur die Versammlung der einen Kirche, die niemals ohne den Bräutigam, den Bruder und den Sohn ist. Sie hat einerlei Glauben und wird weder durch die Verschiedenheit der Glaubenssätze geschändet noch in Ketzereien gespalten. Sie bleibt Jungfrau. Wohin das Lamm geht, dahin folgt sie ihm; sie allein kennt die Stimme Christi." Wendet man aber, meint Jovinian, den Spruch ein: Ein Stern unterscheidet sich vom anderen in der Klarheit, so geht das zunächst auch auf den Unterschied des Geistlichen von dem Fleischlichen. Außerdem giebt es ja allerdings gewisse Unterschiede, wie am Körper die Glieder verschieden sind; aber alle Glieder sind uns gleich werth, und der Schmerz über den Verlust eines Gliedes ist derselbe. „Auf gleiche Weise treten wir alle in dieses Leben ein und auf gleiche Weise verlassen wir es. Ein Adam ist irdisch und der andere himmlisch; wer im irdischen Adam gewesen ist, der steht zur Linken und wird zu Grunde gehen; wer im himmlischen, der steht zur Rechten und wird selig werden. Wer zu seinem Bruder sagt, du Narr und Raka, wird in die Hölle kommen, und wer ein Mörder oder Ehebrecher gewesen ist, wird gleichfalls in die Hölle gestoßen werden. Wer in der Verfolgung verbrennt, wer erstickt, geköpft wird, wer flieht, wer im Kerker eingeschlossen stirbt — es sind wohl verschiedene

Arten des Kampfes, aber es ist nur eine Siegeskrone. Zwischen dem Bruder, der immer beim Vater geblieben, und dem, der später bußfertig wieder aufgenommen worden ist, besteht keine Verschiedenheit. Den Arbeitern der ersten, dritten, sechsten, neunten und elften Stunde wird gleichmäßig ein Denar ausbezahlt, und, damit man sich noch mehr wundere — die Auszahlung des Lohnes beginnt bei denen, welche weniger im Weinberg gearbeitet haben." Das ist es, was uns Hieronymus aus Jovinian's Begründung jener These mitgetheilt hat. Man hat nur noch hinzuzufügen, daß Jov. bei der Geschichte von Sodom und Gomorrha bemerkt hat (II, 18), Lot's Weib diene zum Beweise, „ne paululum quidem a iustitia declinandum esse", und daß er auf den Einwurf, warum denn der Gerechte sich abmühe, sei es in Friedens-, sei es in Verfolgungszeit, wenn es keinen Fortschritt und keine größeren Belohnungen giebt — geantwortet habe: „scias hoc eum facere, non ut plus quid mereatur, sed ne perdat, quod accepit."

In diesem Abschnitte hat Jovinian seine grundlegenden Gedanken niedergelegt. Von hier aus werden die übrigen Thesen verständlich. Wir lassen jetzt die zweite folgen. Ihr Wortlaut ist zweifelhaft (s. oben). Gewiß ist, daß Jovinian nur von solchen gesprochen hat, die mit vollem Glauben in der Taufe wiedergeboren sind. Aber es fragt sich, ob er gemeint hat, sie könnten nicht vom Teufel versucht, oder nicht vom Teufel zu Fall gebracht werden oder überhaupt nicht sündigen. An der wichtigsten Stelle (II, 1) referirt Hieronymus so: „Jovinian lehrt, daß die Getauften vom Teufel nicht versucht werden können und fügt hinzu: die aber doch versucht worden sind, zeigten damit, daß sie nur mit Wasser, nicht aber mit dem Geiste getauft worden sind, wie wir dies bei Simon Magus lesen. Daher sagt auch Johannes: Jeder, der aus Gott geboren ist, sündigt nicht; weil Gottes Namen in ihm bleibt, und er kann nicht sündigen, weil er aus Gott geboren ist. Und darin offenbaren sich die Kinder Gottes und die Kinder des Satan. Und am Schluß des Briefes heißt es: Ein Jeder, der aus Gott geboren ist, sündigt nicht; sondern die Zeugung aus Gott bewahrt ihn, und der Böse berührt

ihn nicht." Dieses Referat wird durch Julian als wesentlich correct erwiesen. Er hat im zweiten Buche des jovinianischen Werkes gelesen (Op. imp. I, 98): „Ein getaufter Mensch kann nicht sündigen; vor der Taufe aber kann er sündigen und nicht sündigen .... Der Wille der Menschen sündigt, aber nur bis zur Taufe; nachher kann er nur das Gute wollen ... Von dem Moment der Erlangung der Taufe ab werden die »bonae cupiditates« der Seele eingeprägt; vorher besaß die menschliche Natur nur die possibilitas boni und war nur in diesem Sinne gut"[1]). Nach diesen Zeugnissen kann es nicht zweifelhaft sein, daß Jovinian Ausdrücke, wie die „sie können nicht sündigen", „sie können nicht zu Fall gebracht werden" wirklich gebraucht hat[2]). Eben deßhalb ist er auch sowohl „Manichäer" als „Pelagianer" genannt worden; jenes, weil er eine physische Güte der menschlichen Natur nach der Taufe behaupte, dieses, weil er die mögliche und wirkliche Sündlosigkeit lehre. Beide Vorwürfe sind unberechtigt. Wie der Satz zu verstehen ist, ergiebt sich aus der Bedingung: „wer mit vollem Glauben wiedergeboren ist", und aus der Combination dieses Satzes mit dem ersten (s. oben) von den zwei Ständen, dem mit Christus und ohne Christus. Jovinian verstand die Sündlosigkeit wie Johannes, auf dessen Brief er sich auch berufen hat, und wie Paulus (Röm. 8, 33. 34). Er kannte überhaupt nur zwei Zustände, den des Unwiedergeborenen und des Wiedergeborenen, und er faßte die Sünde als verdammliche Schuld ins Auge. In diesem Sinn sagte er, daß der Gläubige nach der Wiedergeburt nicht mehr sündige. Dieser Satz war ihm gleichbedeutend mit dem anderen, daß er vom Teufel nicht zu Fall gebracht werden könne. Gerade aus der Beobachtung, daß er diese beiden Aussagen gleichwerthig und abwechselnd benutzte, geht deutlich hervor, daß er die Sünde in diesem Zusammenhang nicht im empirisch-moralischen Sinn meinte, sondern im religiösen. Was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde.

---

[1]) Dieser letzte Satz ist von Julian zurechtgemacht und giebt schwerlich den Sinn Jovinian's treu wieder.

[2]) Ob er auch den Ausdruck „sie können nicht versucht werden" gebraucht hat, ist mehr als zweifelhaft.

Daraus folgte ihm (vgl. Paulus), daß der Gläubige durch seinen Glauben bei Gott geborgen sei und keine Sünde (als verdammliche Schuld) ihn treffen könne, weil er durch seinen Glauben bei Gott bleibt. Daß wir so richtig erklärt haben, und daß nicht etwa sittliche Laxheit jenen Satz Jovinian's hervorgerufen hat, bezeugt Hieronymus selbst wider Willen; denn II c. 21 sagt er: „Si non licet a virtutibus paululum declinare, et omnia peccata sunt paria eiusdemque criminis reus, qui panem esuriens surripuerit et qui hominem occiderit, tu quoque maximorum scelerum reus teneris. Porro aliud est, si te dicas ne minima quidem habere peccata, et cum omnes apostoli et prophetae et sancti peccatores se esse plangant, solus de iustitia glorieris.“ Aus dieser Stelle folgt, daß nicht Jovinian, sondern Hieronymus der Laxe ist, ferner daß Jovinian einerseits behauptet hat, man dürfe auch nicht ein Weniges von der Tugend abweichen [1]), andererseits sich selbst keineswegs für sündlos (im empirischen Sinn) und doch für selig erklärt hat. Diese Behauptungen lassen sich nur dann reimen, wenn ihm in dem Satze: „Wer durch die Wiedergeburt gläubig geworden ist, sündigt nicht“, Sünde gleichbedeutend war mit dem innerlichen Abfall von Gott. Am sichersten aber zeigt Hieron. adv. Jov. II, 37, was Jovinian gemeint hat. Er hat nicht geleugnet, daß der Gläubige der Buße bedürfe, also auch nicht geleugnet, daß er (im empirischen Sinn) sündige; aber er war davon überzeugt, daß er „vom Teufel nicht zu Fall gebracht werden könne“, und in diesem Sinn war ihm die Sünde des bußfertigen Gläubigen keine Sünde, vielmehr so in die Buße verschlungen, daß eben der Bußfertige der Gerechte ist. Dieser Gedanke ist den höhnenden Worten des Hieronymus zu entnehmen: „Fürchtet nicht die Hurerei! Wer einmal in Christo getauft ist, kann nicht fallen; er hat ja, um seine Gelüste auszuschäumen, die herrliche Auskunft, sich zu verheirathen. Und wenn ihr auch fallt, wird euch die Buße wieder in den alten Stand zurückversetzen, und wenn ihr bei der Taufe Heuchler wart, so werdet ihr noch bei der Buße einen festen Glauben annehmen können. Laßt euch

[1]) S. denselben Satz aus II, 18 oben S. 145.

auch dadurch nicht verwirren, daß ihr glaubt, es sei ein Unterschied zwischen einem Gerechten und einem Bußfertigen, und die erlangte Vergebung verleihe zwar eine geringere Rangstufe, beraube aber der Ehrenkrone. Die Vergeltung ist ja immer nur eine. Wer einmal zur Rechten steht, wird ins Himmelreich eingehen." Hier ist offenbar, daß Jovinian nicht an der Taufe hängt, als an einem magischen Wunder, sondern an dem Glauben, ferner, daß ihm „gerecht" und „bußfertig" Eins sind, und daß er nicht Sündlosigkeit lehrt, wohl aber nichts Verdammliches an denen findet, die in Christo Jesu sind [1]). Aus diesen Gedankenreihen erklärt sich endlich auch jener Vorwurf, der dem Jovinian immer wieder gemacht worden ist, er lehre alle Sünden seien gleich. „Der Epikureer wird plötzlich zum Stoiker", sagt Hieronymus (II, 21). Nichts ist unrichtiger, als diese Deutung; vielmehr meinte Jovinian, daß auch die kleinste Sünde zur Verdammung führe, wenn nicht der innere Mensch wiedergeboren sei und seine Gerechtigkeit an dem Glauben und der Buße habe. Wenn er alle Sünden für gleich erklärte, so geschah es nur in dem Sinne des Herrnspruchs Mtth. 5, 22, auf den er sich auch berufen hat (s. oben).

Nachdem Jovinian's Meinung auf Grund der 2. und 4. These festgestellt ist, bedarf die 1. und 3. These keine Erläuterung; denn sie verstehen sich von selbst. Kommt Alles auf die Wiedergeburt und den Glauben an und giebt es nur zwei Stände, den der Gläubigen und Ungläubigen, so sind solche Dinge, wie Ehelosigkeit, Wittwenschaft, Fasten &c., für das Seelenheil gleichgiltig. Aber Jovinian hat, wie es scheint, in seinem Werke die meiste Sorgfalt dem Nachweise in Bezug auf diese Thesen gewidmet; denn sie stellten nicht nur die praktischen Spitzen seiner Lehre dar,

[1]) Um den ganzen Abstand des Christenthums des Hieronymus von dem des Jovinian und das Unvermögen Jenes, Diesen zu verstehen, zu erweisen, lasse ich die Worte folgen, mit denen H. die paulinischen Gedanken des Jovinian begleitet: „Bei solchen Rathschlägen sind deine Schweinehirten viel reicher als unsere guten Hirten, und die Böcke locken eine Schaar von Ziegen mit sich fort. Sie sind wiehernde Hengste geworden auf die Weiber. Sobald sie Weiber erblicken, wiehern sie und trösten ihre geile Ungeduld — welch' Verbrechen — mit Beispielen der hl. Schriften!"

sondern sie allein waren auch den Zeitgenossen — einige Ausnahmen abgerechnet — verständlich. Seine Gegner haben ihn auch an diesen Punkten fast ausschließlich angegriffen; denn seine dogmatischen Grundanschauungen waren ihnen zu hoch. L. I, 5 und II, 5 hat Hieronymus einige Sätze Jovinian's zur Begründung seiner Thesen angeführt. Es sind wiederum Schriftstellen, und es ist überflüssig, sie einzeln hier aufzuführen. Jovinian scheint die ganze hl. Schrift durchgegangen zu sein. Nur einige Einzelheiten seien erwähnt. Erstlich, die Formulirung der jovinianischen These: „Virgines, viduas et maritatas, quae semel in Christo lotae sunt, si non discrepent ceteris operibus, eiusdem esse meriti", ist entweder incorrect oder bedarf der Erläuterung. Es befremden nämlich die Worte „si non discrepent ceteris operibus", und sie finden sich auch nicht an der zweiten Stelle, an welcher die These citirt wird (II, 35). Entweder also stammen sie nicht von Jovinian oder sie müssen den Sinn haben, „wenn sie sich nicht durch ihre Werke als Böse und Gute von einander unterscheiden"; denn wollte man unter den „opera" abgestufte gute Werke verstehen, so würde sich Jovinian selbst widersprechen und gerade das aufheben, was er beweisen wollte, daß nämlich Taufe und Glaube allein entscheiden. Wohl aber weiß Jovinian, daß viele Getaufte nur mit Wasser getauft sind (II, 1), und deßhalb muß er den Satz, daß ehelose und verehelichte Christen „eiusdem meriti" sind, dahin einschränken, daß dies nur ceteris paribus gilt, d. h. wenn beide „baptismum suum servaverint" (s. These 4). Mit „ceteris operibus" ist dieser Gedanke freilich sehr mißverständlich ausgedrückt. Zweitens hat Jovinian nicht, wie Hieron. glauben machen will, auf die Ehelosigkeit gescholten, vielmehr die Jungfräulichkeit hochgehalten — so nennt er II, 19 die Kirche rühmend eine unveränderliche Jungfrau —; er hat sie nur für einen Stand neben den anderen christlichen Ständen erklärt und die Ehe als gleichwerthig vor Gott betrachtet, da er den Ehestand eingesetzt habe und die Frucht des Ehestandes schenke (I, 5). Drittens hat er auch bei seinen Nachweisungen über die Würde der Ehe aus der hl. Schrift den Glauben als das Entscheidende betont. „Asserit", sagt Hieronymus, „Abraham ob fidei meritum benedictionem

in generatione filii accepisse." Die Geschichte Abrahams war ihm besonders werthvoll; denn in ihr trat deutlich hervor, ein wie hohes Gut der Glaube und der Kindersegen sei, da beide auf einander bezogen werden (I, 5)[1]. Viertens warf er den Gegnern geradezu Manichäismus vor: „Ex quo manifestum est, vos Manichaeorum dogma sectari, prohibentium nubere et vesci cibis" (l. c.). Fünftens hat er die Freiheit, Alles zu essen, mit der allgemeinen Erwägung begründet, daß Alles um des Menschen willen geschaffen sei[2], ferner mit dem Spruche des Paulus: „Den Reinen ist Alles rein, und man soll nichts von sich weisen, was mit Danksagung genossen wird", endlich mit dem Beispiel des Herrn, der ein Fresser und Weinsäufer gescholten worden und zur Hochzeit gegangen sei. Auch hier hat er nicht jeglichem Fasten als solchem den Krieg erklärt, aber in den Fastengeboten, wenn sie ex necessitate fidei oder in Hinblick auf vermeintliche Verdienste, die sie begründen sollen, auferlegt werden, einen heidnischen Aberglauben erblickt (II, 5: „de ciborum sibi placeat abstinentia, quasi non et superstitio gentilium Castum Matris deum observet et Isidis")[3]. —

[1] Aus der Hochachtung, die Jovinian für die Ehe hatte, erklärt es sich auch, daß er die neumodische Lehre, Maria habe clauso utero geboren, abgelehnt hat. Nur darum hat es sich gehandelt, nicht um die Jungfrauschaft der Maria überhaupt. Jovinian muß seine Ansicht übrigens nicht in seinem Hauptwerk vorgetragen haben; denn sonst hätte Hieronymus es sich nicht entgehen lassen, sie zu bekämpfen. Wir erfahren aber von ihm nichts über sie. — Jovinian selbst blieb zeitlebens ehelos. Augustin schreibt (de haer. 82): „Non sane ipse vel habebat vel habere volebat uxorem, quod non propter aliquod apud deum maius meritum in regno vitae perpetuae profuturum, sed propter praesentem prodesse necessitatem, hoc est ne homo coniugales patiatur molestias, disputabat." Er wollte eben für seine Person Mönch bleiben.

[2] II, 5: „Ad hoc creata esse omnia, ut usui mortalium deservirent. Et quomodo homo, rationale animal, quasi quidam habitator et possessor mundi, deo subiacet et suum veneratur auctorem, ita cuncta animantia aut in cibos hominum, aut in vestitum aut ad scindendam terram aut ad subvectionem frugum aut ipsius hominis esse creata."

[3] In Bezug auf die Fastenfrage machte Jovinian also zwei Punkte geltend: 1) daß man die Natur viel unbefangener gebrauchen dürfe, als die Christen seiner Zeit es thaten, und speciell Alles essen dürfe, was Einem be-

Wenn man die Gedanken Jovinian's übersieht und genau erwägt, so ist die Klage, „daß wir den inneren Gedankenzusammenhang dieser Sätze zu wenig kennen“ [1]), m. E. nicht mehr berechtigt [2]). Man darf weder sagen, daß Jovinian in seinem Bestreben, ein evangelisch-paulinisches Christenthum wider die Werkheiligkeit aufzurichten, zu sacramental-magischen Vorstellungen abgeirrt sei, noch behaupten, daß er sittlicher Laxheit das Wort geredet habe. Seine Lehre ist wirklich evangelisch, ein mächtiges Zeugniß von der Herrlichkeit und Freiheit des Christenstandes. Die Abfolge seiner Gedanken ist in Kürze folgende:

1) In dem Sündenstand steht der natürliche Mensch. Schon die kleinste Sünde trennt von Gott und macht verdammlich.

2) Der Christenstand gründet sich auf Taufe und Glauben.

3) Diese schaffen die Wiedergeburt.

4) Die Wiedergeburt ist der Zustand, in welchem Christus in uns ist und wir in Christo — ohne Stufen; denn dieses persönliche Verhältniß ist entweder vorhanden oder nicht vorhanden. Wo es ist, da ist die Gerechtigkeit.

5) Es handelt sich um ein Liebesverhältniß: Vater und Sohn wohnen in den Gläubigen; wo aber ein solcher Inwohner ist, da kann es dem Inhaber an nichts fehlen.

6) Also sind alle Güter mit und in diesem Verhältnisse geschenkt; nichts kann gedacht werden, was noch hinzutreten könnte.

7) Da alle Güter aus diesem Verhältnisse fließen, so kann es keine besonderen verdienstlichen Werke geben; denn im Grunde giebt es überhaupt nur ein Gut, und das besitzen wir als die geliebtesten Kinder Gottes, die der göttlichen Natur theilhaftig sind, und es wird sich im Himmelreich voll offenbaren.

8) Wer in diesem Glaubens- und Liebesverhältnisse steht, an dem ist nichts Verdammliches; er kann keine Sünde begehen, die ihn von Gott trennt; der Teufel kann ihn nicht zu Fall bringen;

---

liebt, 2) daß das Fasten nichts Verdienstliches sei. Die Sätze bekämpfen sowohl den verkappten Manichäismus als die Werkgerechtigkeit.

1) Wagenmann in Herzog's R.-Encykl., 2. Aufl., Bd. 7, S. 129.

2) Ich habe selbst früher in dieser Hinsicht zu ungünstig resp. zu vorsichtig geurtheilt; s. D.-Gesch. III S. 51 f.

denn er findet sich immer wieder durch Glaube und Buße als Kind Gottes. Das in der Taufe durch den Glauben gesetzte Verhältniß ist etwas Bleibendes, Unauflösliches.

9) Aber ein solcher muß nicht nur getauft sein, sondern mit vollem Glauben die Taufe empfangen haben und durch den Glauben die Taufgnade bewahren. Er muß sich auch abmühen in heißem Ringen, nicht um noch etwas mehr zu verdienen, sondern um das nicht zu verlieren, was er empfangen hat. Auch für ihn bleibt es bestehen, daß es keine kleinen und großen Sünden giebt, sondern daß das Herz entweder bei Gott ist oder beim Teufel.

10) Die, welche in Christus getauft sind und mit zuversichtlichem Glauben ihm anhangen, bilden die wahre, eine Kirche. Ihr gelten alle die herrlichen Verheißungen, daß sie Braut, Schwester, Mutter sei, und daß sie niemals ohne den Bräutigam, den Bruder und Sohn ist. Sie lebt eines Glaubens und ist niemals geschändet oder gespalten, sondern eine reine Jungfrau. —

Hier endlich erscheint die christliche Religion aus einem klugen, berechnenden und selbstgerechten Moralismus herausgezogen und auf den Fels der Gnade und des Glaubens gestellt. Der „irdische Adam und der himmlische Adam"; es giebt nur natürliche Menschen und wiedergeborene. „Es giebt nur einen Christenstand, ein göttliches Lebenselement, das alle Gläubigen theilen, nur eine auf Glauben und Taufe ruhende Gemeinschaft mit Christo." In der ganzen Geschichte des Paulinismus in der alten Kirche giebt es keinen Zweiten, der wie Jovinian der Gnade und dem Glauben ihre Rechte zurückgegeben hat, und in der ganzen Geschichte der Versuche, wider die herrschende Strömung die Seligkeit als eine einheitliche allein vom Glauben abzuleiten und alle Werkgerechtigkeit auszuschließen, gebührt dem Mönch Jovinian die erste Stelle. Man darf ihn wirklich „einen Wahrheitszeugen des Alterthums" und einen „Protestanten seiner Zeit" nennen, wenn man auch einen bedeutenden Unterschied nicht verkennen darf — das Einwohnen Gottes und Christi in den Getauften ist stärker betont als die Kraft des Glaubens [1]).

[1]) Hierin erweist sich noch immer eine katholische Betrachtung des christlichen Erlebnisses, wenn man die strengen Maßstäbe des 16. Jahrh. anlegt.

Aber trotz Allem, was an Jovinian zu rühmen ist — konnte man mit diesen Lehren die katholische Kirche aufrechterhalten, konnte man heidnische Völker erziehen? War es möglich, war es auch nur wünschenswerth, daß diese Lehren für „die Gemeinde der Gläubigen" die Lehren jener katholischen Kirche würden, die doch nicht die Kirche Christi, sondern im besten Fall eine Vorschule für dieselbe war? Außer dieser Kirche aber gab es keine nennenswerthe christliche Gemeinschaft, jedenfalls war sie unter den vorhandenen die beste. Ihr diese Lehre aufnöthigen, hieß sie — eine Schule — erst recht an die Welt ausliefern. Wir treten damit Jovinian nicht zu nahe; er und seine Freunde mögen so gelebt haben wie sie lehrten, obwohl nicht alle Zweifel beseitigt sind (nicht nur Hieronymus, sondern auch Ambrosius klagt über ihr Leben); sie hatten ein Recht, ja eine heilige Pflicht, genau so zu lehren, wie es ihnen als Wahrheit aufgegangen war, mochten auch noch so viele sie mißverstehen und mochten sich räudige Schafe bei ihnen einstellen. Aber auch die Kirche, diese Vorschule, hatte ein Recht sie abzuweisen, ja sie mit aller Kraft abzuschütteln; denn die Religion gedieh damals als Religion des römischen Reichs nur in dem Medium der Askese. Wer ihr diese entzog, entzog ihr die Lebensluft und brachte die Fäulniß der Welt über sie. Ob und inwiefern es heute anders ist, braucht hier nicht untersucht zu werden. Für die damalige Zeit gilt das Gesagte zweifellos, und Hieronymus und Ambrosius vertheidigten ein werthvolles Gut wider den evangelischen Neuerer, dem es doch nicht gegeben war, eine Reformation ins Leben zu rufen. Man mußte den religiösen Werth der Virginität und jeglicher Enthaltsamkeit um jeden Preis aufrechterhalten. Für solche, die wie Ambrosius und Augustin wohl ein Verständniß für die entscheidende Bedeutung des Glaubens hatten, erwuchs nun die schwere Aufgabe, dem Glauben in seiner souveränen Bedeutung gerecht zu werden und doch die Verdienstlichkeit guter Werke dabei nachzuweisen und zu lehren. Damit ist das Problem gestellt,

Doch soll damit die Auffassung Jovinian's nicht als minderwerthig bezeichnet werden. Es scheint nicht zweifelhaft, daß ihm, wie dem Paulus, der Glaube und die Einwohnung Christi in dem Gläubigen zusammenfielen.

dessen Beantwortung zur katholischen Rechtfertigungslehre geführt hat. Wenn aber der protestantische Historiker der Geschichte Recht giebt, die damals über Jovinian hinweggeschritten ist, so freut er sich doch dessen, daß die christliche Religion als Religion so evangelisch und so kräftig in dem römischen Mönche hervorgebrochen ist [1]).

Unter Jovinian's Zeitgenossen wären noch Einige zu nennen, die in ihrer Polemik gegen den Ceremoniendienst und die Verdienstlichkeit selbstgewählter Werke ihm ähnlich sind. Aber theils wissen wir nicht, wie sie ihren Widerspruch begründet haben — dies ist bei den mailändischen Mönchen Sarmatio und Barbatianus der Fall [2]) —, theils sind sie offenbar aus sittlicher Laxheit zu dem Widerspruche gekommen. Eine Ausnahme bildet nur der Spanier Vigilantius. Er ist in der Energie seiner Polemik extensiv und intensiv noch über Jovinian hinausgegangen; aber streng genommen gehört er nicht in unsere Geschichte; denn ihn leitete der Eindruck des Aberglaubens und der Abgötterei, die er in der Kirche zur Herrschaft kommen sah. Dagegen läßt sich nicht nachweisen, daß der Gegensatz von Glauben und selbsterwählten Verdiensten für Vigilantius irgendwelche Bedeutung gehabt hat. Wenn auch er gegen die Ueberschätzung der Ehelosigkeit (und vielleicht auch des Fastens) polemisirt hat [3]), so suchte er den sich hier offenbarenden Mißbrauch auf dem Boden des Aberglaubens und der schädlichen Ceremonien. Sein Widerspruch ist kulturgeschichtlich wichtig, wichtig auch, weil in ihm die Erkenntniß des geistigen Charakters der christlichen Religion in erfreulicher Weise zu Tage tritt; aber den Glauben scheint Vigilantius nicht in Betracht gezogen zu haben. Sein Auftreten blieb in Spanien und in Südgallien nicht ohne Wirkung. Dagegen sucht man in der späteren Zeit nach Wirkungen Jovinian's vergebens.

---

[1]) Die Behauptung Wagenmann's u. A., daß einzelne Lehren Jovinian's sich in einen unbiblischen Spiritualismus verlieren, finde ich nicht gerechtfertigt. Daß er zu Mißverständnissen und „Aergernissen" Anlaß gab, ist allerdings hinreichend deutlich.

[2]) Ambros. ep. 63, 7.

[3]) Hieron. adv. Vigil. 15. 16.

11.

Ambrosius ist der Vorläufer Augustin's; er ist auch der Vorläufer der augustinischen Rechtfertigungslehre. Er ist es geworden durch fleißiges Studium der paulinischen Briefe, durch gewissenhafte christliche Selbsterziehung, in der er den meisten Lehrern der Kirche voranleuchtet, und durch seine Individualität, die in mancher Hinsicht der Augustin's ähnlich war. Aber in seiner Lehre von der Rechtfertigung (der Sünde, der Gnade und dem Glauben) hat er es doch nur zu mehr oder minder werthvollen Fragmenten gebracht, die sich zum Theil offenkundig widersprechen. Es ist diese Beobachtung nicht auffallend, wenn man erwägt, daß er von Außen keine Nöthigungen erhalten hat, die Lehre zusammenhängend zu entwickeln. Der Pelagianismus war noch nicht aufgetreten; der donatistische Streit wie alles Afrikanische (mit Einschluß des Cyprian) lag ihm ganz fern; der Gegensatz gegen Jovinian hat ihn nur vorübergehend beschäftigt, und er hat entweder nicht den Willen oder nicht die Fähigkeit besessen, die hinter den Thesen Jovinian's über die Virginität und das Fasten liegende Anschauung vom Glauben zu würdigen. Eben weil ihm nirgendwo die Lehre von der Seligkeit durch den Glauben allein in einer Fassung entgegengetreten ist, die ihn bedenklich machen konnte, hat er sich unbefangen den Eindrücken hinzugeben vermocht, welche das Studium der paulinischen Briefe auf ihn machte und welche ihm aus seinem eigenen Leben vor Gott in der Erkenntniß der Macht der Sünde — hier hat er Tertullian zum Vorgänger — erwuchsen. Fast mit den Worten Jovinian's hat er dem religiösen Individualismus, der Ueberzeugung von der Einwohnung Christi in den Gläubigen, Ausdruck gegeben: „Intret in animam tuam Christus, inhabitet in mentibus tuis Jesus . . . Quid mihi prodest tantorum conscio peccatorum, si dominus veniat, nisi veniat in animam meam, redeat in meam mentem, nisi vivat in me Christus“ [1]). Dazu kam, daß er durch seinen Kampf gegen den Novatianismus (s. die beiden Bücher de poenit.) dazu geführt wurde, die Barmherzigkeit und Gnade Gottes kräftig zu

[1]) In ps. 119 serm. IV, 26; in Luc. enarr. X, 7.

betonen, die durch den Glauben angeeignet wird. So konnte er zu Bekenntnissen vordringen, welche die evangelisch-paulinische Auffassung in unübertrefflicher Klarheit wiedergeben. Das wichtigste Bekenntniß steht in der Schrift De Jacob et vita beata I, 6, 21: „Sed et illud mihi prodest, quod non iustificamur ex operibus legis. Non habeo igitur, unde gloriari in operibus meis possim, non habeo unde me iactem, et ideo gloriabor in Christo. Non gloriabor, quia iustus sum, sed gloriabor quia redemptus sum. Gloriabor, non quia vacuus peccatis sum, sed quia mihi remissa sunt peccata. Non gloriabor quia profui neque quia profuit mihi quisquam, sed quia pro me advocatus apud patrem Christus est, sed quia pro me Christi sanguis effusus est. Facta est mihi culpa mea merces redemptionis, per quam mihi Christus advenit." In den Bekenntnißschriften der lutherischen Kirche sind andere Stellen aus Ambrosius hervorgehoben. Unter ihnen ist die aus dem Briefe an Irenäus (ep. 73, c 10; Apolog. Confess. IV [II], 103 f.) die wichtigste: „Subditus autem mundus eo per legem factus est, quia ex praescripto legis omnes conveniuntur et ex operibus legis nemo iustificatur, id est, quia per legem peccatum cognoscitur, sed culpa non relaxatur. Videbatur lex nocuisse, quae omnes fecerat peccatores, sed veniens dominus Jesus peccatum omnibus, quod nemo poterat evitare, donavit et chirographum nostrum sui sanguinis effusione delevit. Hoc est, quod ait: Abundavit peccatum per legem, superabundavit autem gratia per Jesum. Quia postquam totus mundus subditus factus est, totius mundi peccatum abstulit, sicut testificatus est dicens: Ecce agnus dei, ecce qui tollit peccatum mundi. Et ideo nemo glorietur in operibus, quia nemo factis suis iustificatur. Sed qui iustus est, donatum habet, quia post lavacrum iustificatus est. Fides ergo est, quae liberat per sanguinem Christi, quia beatus ille, cui peccatum remittitur et venia donatur." Daß Ambrosius auch auf den Unterschied von „natura" und „gratia" aufmerksam geworden ist, hat Melanchthon ebenfalls bemerkt [1]).

[1]) S. Apol. Conf. III, 219.

Diesen Zeugnissen steht aber eine sehr viel größere Anzahl von Stellen gegenüber, in welchen Ambrosius den vulgären Typus der Lehre von der Aneignung der Seligkeit vertritt[1]). Glaube, gute Werke (Almosen), Virginität erscheinen als die neben einander stehenden Stücke, die zur Erlangung der Seligkeit nothwendig sind. Bei dieser Betrachtung ist der Glaube der Gehorsam und das Fürwahrhalten, und die guten Werke empfangen Belohnung. Vor Allem ist es die Virginität, die auch bei Ambrosius stark betont wird. Hat er auch nicht, wie sein Zeitgenosse Prudentius, die Virginität der Maria für ebenso typisch erklärt wie ihren Glauben (Prudent. Apoth. 579f.: „Virginitas et prompta fides Christum bibit alvo cordis et intactis condit paritura latebris"), so hat doch auch er die Geschichte der Empfängniß Jesu durch Maria dazu benutzt, um neben dem Glauben, den er zuerst allein zu betonen scheint, die Keuschheit zu empfehlen; s. in Lc. enarr. II, 26: „Vides non dubitasse Mariam, sed credidisse, et ideo fructum fidei consecutam. Beata, inquit, quae credidisti. Sed et vos beati, qui audistis et credidistis. Quaecumque enim crediderit anima, et concipit et generat dei verbum, et opera eius agnoscit. Sit in singulis Mariae anima, ut magnificet dominum; sit in singulis spiritus Mariae, ut exultet in deo. Si secundum carnem una mater est Christi, secundum fidem tamen omnium fructus est Christus. Omnis enim anima accipit dei verbum, si tamen immaculata et immunis a vitiis intemerato castimoniam pudore custodiat." Auch war sein Eintreten für die Barmherzigkeit Gottes, welche reuigen Todsündern Verzeihung gewähre, seiner Vorstellung vom Glauben nicht in jeder Hinsicht günstig; denn da er, um den Novatianismus überall aus dem Felde zu schlagen, in seiner Schrift de poenit. nicht selten die Strenge der evangelischen Sprüche umdeutete[2]) und überhaupt zu wirklich laxen Aufstellungen gelangte, so suchte er die Einbuße durch die nachdrückliche Forderung der guten Werke einzubringen

[1]) Eine gute Darstellung des Sachverhaltes giebt Förster, Ambrosius S. 156ff., vgl. meine Dogmengesch. III S. 43ff.

[2]) Ein starkes Beispiel bietet I, 12 fin.

und gerieth so auf die Spuren Cyprian's. Die Ausführung de poenit. II, 9, 80 f. veranschaulicht die Unklarheiten, in welche hier Ambrosius gerathen ist, indem er doch dem Glauben seine Souveränetät wahren wollte, besonders gut: „Ergo et agendam poenitentiam, et tribuendam veniam credere nos convenit, ut veniam tamen tamquam ex fide speramus, non tamquam ex debito; aliud est enim mereri, aliud praesumere. Tamquam ex syngrapho fides impetrat; praesumptio autem arroganti est propior, quam roganti. Prius solve quod debitum est, ut quod speraveris, impetrare merearis. Solve boni affectum debitoris, ut versuram non facias, sed fidei tuae censu contracti nominis foenus evacues. Plura solvenda habet subsidia, qui deo quam is qui homini debet. Homo pecuniam pro pecunia reposcit, quae non semper debitori praesto est; deus affectum exigit, qui in tua potestate est . . . et si non habet quae vendat, habet quae solvat; oratio, lacrimae, ieiunia debitoris boni census est multoque uberior, quam si quis ex pretiis fundorum pecuniam sine fide deferat . . .; non enim pecuniam deus sed fidem quaerit. Neque ego abnuo liberalitatibus in pauperes factis posse minui peccatum, sed si fides commendet expensas, etc." Man sieht hier deutlich, daß die Lehre von der Gnade und der Rechtfertigung noch nicht controvers gewesen ist, als Ambrosius diese Worte geschrieben; er hätte sonst nicht so völlig verwirrte Lehren und Mahnungen geben können.

Wo Ambrosius den Glauben ausschließlich b tont, ist er augenscheinlich durch das hingebende Studium der paulinischen Briefe bestimmt worden. Er ist nicht der Einzige gewesen, der im Abendland in der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts sich selbst und die Christenheit mit dem Apostel vertraut zu machen gesucht hat. Commentare zu den paulinischen Briefen sind in jener Zeit geschrieben worden, und in ihnen findet man ein anerkennenswerthes Bestreben, die Gedanken des Apostels zu verstehen und sich anzueignen. Neben dem sog. Ambrosiaster ist vor Allem der Commentar des Victorinus zu den kleineren paulinischen Briefen zu nennen. So energisch wie dieser Rhetor hat kein Anderer vor

Augustin die Rechtfertigung aus Gnaden betont und die Bedeutung des Glaubens erkannt[1]). Zwar bleibt auch er darin hinter dem richtigen Verständniß des Paulus noch zurück, daß er häufig bei den „Werken des Gesetzes" lediglich an die ATlichen Ceremonialgebote denkt[2]) (so in der Regel in seiner Erklärung des Galaterbriefs); aber an vielen Stellen hat er doch die paulinischen Gedanken vollkommen richtig erfaßt und mit Wärme und innerem Antheil wiedergegeben[3]). Einige Stellen mögen dies beweisen:

Zu Galat. 2, 15 (VIII p. 1164): „Ergo si hoc scientes credidimus per fidem iustificationem fieri, utique erramus, si nunc ad Judaismum redimus, ex quo transivimus, ut non ex operibus iustificemur, sed ex fide, et fide in Christum: ipsa enim fides sola iustificationem dat et sanctificationem." Hier ist das „sanctificationem" noch von größerer Wichtigkeit als das „sola". Dieses begegnet hier in der Dogmengeschichte m. W. zum ersten Mal. Der katholische Herausgeber des Victorin ist durch den Satz in begreifliche Unruhe versetzt worden und citirt in der Anmerkung Jac. 2, 24 f. in extenso, um sich zu beruhigen. Zugleich verweist er auf Bellarmin, der die Stellen bei den Kirchenvätern, in denen sich das „sola" findet, erläutert habe. Was das „sanctificationem" betrifft, so beweist die Hinzufügung dieses Wortes, daß Victorin den paulinischen Gedanken nicht nur nachgesprochen und paraphrasirt, sondern wirklich verstanden hat.

Zu Philipp. 3, 9 (p. 1219): „Non meam iustitiam", tunc enim „mea" est, vel nostra, cum moribus nostris iustitiam

---

[1]) Höchst wahrscheinlich hat Augustin von ihm gelernt; s. meine Dogmengesch. III S. 30 ff.

[2]) Geschichtlich von Wichtigkeit ist, daß er zu Gal. 1, 19 (VIII p. 1155. 1162 ed. Migne) eine Sekte der Symmachianer erwähnt, die sich auf den Apostel Jakobus beruft; s. über Symmachus Euseb., h. e. VI, 17.

[3]) Richtig Gore im Dict. of Christian Biography IV p. 1137: „Victorinus is an intensely ardent follower of St. Paul, devoted to St. Paul's strenuous assertion of justification by faith. Indeed, he uses very strongly solifidian language and (by anticipation) very strongly anti-Pelagian language."

dei mereri nos putamus perfectam per mores. At non, inquit, hanc habens iustitiam, sed quam? Illam ex fide. Non illam, quae ex lege; vae in operibus est et carnali disciplina, sed hanc quae ex deo procedit, „iustitia ex fide". Zu Philipp. 2, 13 hat er bemerkt: „quia ipsum velle a deo nobis operatur, fit ut ex deo et operationem et voluntatem habeamus."

Zu Eph. 1, 4 (p. 1240): „Christum enim credere et in Christum fidem sumere, iam spiritaliter sentire."

Zu Eph. c. 2 (p. 1255—1259): „Non nostri laboris est, quod saepe moneo, ut nos solvamus, sed sola fides in Christum nobis salus est . . . nostrum pene iam nihil est nisi solum credere qui superavit omnia. Hoc est enim plena salvatio, Christum haec vicisse. Fidem in Christo habere, plenam fidem, nullus labor est, nulla difficultas, animi tantum voluntas est."

Diese Sätze und viele ähnliche, die man den Commentaren des Victorinus entnehmen kann, sind in Hinsicht auf die Rechtfertigung allein durch den Glauben die strengst paulinischen Sätze, welche wir aus der alten Kirche kennen; ja Victorinus kommt selbst darin Luther nahe, daß er eine gewisse Mißgunst gegen Jakobus in seinem Commentare zum Galaterbrief verräth. Vor Allem aber ist es beachtenswerth, daß Victorinus so gesprochen hat, bevor es eine pelagianische Controverse gab. Man muß diese Thatsache fest im Auge behalten, um es zu verstehen, daß der Pelagianismus sofort auf Widerstand gestoßen ist, und zwar nicht nur bei Augustin.

Aber jene bedeutenden Ausführungen über den Glauben und die Rechtfertigung standen in Commentaren. Sie sind nicht in Mahnschriften veröffentlicht worden, die sich an die ganze christliche Gemeinde richteten. Wir wissen nicht einmal, ob Victorin wirklich so gesprochen hat, wie er hier geschrieben hat; wir wissen auch nicht, wie er die Praxis seiner Kirche mit den hier entwickelten Gedanken verbunden hat. Erst durch die pelagianische Controverse wurde die Frage nach dem Glauben und den Werken, der Gnade und der Freiheit, praktisch wichtig. Als

Augustin sich genöthigt sah, die Kirche über sie zu belehren, da genügte es nicht, die paulinische Lehre in Commentaren darzulegen. Die Ueberlieferung seiner Kirche nöthigte ihm Rücksichten nach Rechts und Links auf. Es galt einen Lehrausdruck zufinden, der bei aller Entschiedenheit gegen Pelagius die Kirche in den Bahnen hielt, in denen sie bisher gewandelt war und die sie erprobt hatte.

12.

Die Erfahrung, welche die Kirche bisher mit Solchen gemacht hatte, welche den Satz vertraten, daß der Glaube allein die Seligkeit begründe, konnte sie nicht bestimmen, sich dieser Lehre zuzuwenden. Von jenen Tagen an, in welchen die Apokalypse und die katholischen Briefe geschrieben worden sind, bis zu Jovinian hatte sie bei denen, welche sich auf die paulinische Rechtfertigungslehre beriefen, Mangel an brüderlicher Liebe oder Weltsucht oder Leidensscheu oder Leichtfertigkeit und fehlenden Bußernst zu bekämpfen. Sie mag sich in diesem oder jenem einzelnen Fall geirrt, sie mag — was noch schwerer wiegt — mehr als einmal einen lebendigen Glauben mit dem todten Glauben verwechselt haben: jedenfalls handelte sie nach dem Maß ihrer Erkenntniß, wenn sie „den Glauben allein" nicht gelten lassen wollte. Sie verzichtete allerdings damit auf das volle Verständniß und die vollkommene Aneignung der christlichen Religion; aber sie hatte, ohne sich darüber klar zu sein, es ja bereits längst aufgegeben, die Gemeinde der Gläubigen und Heiligen in sich darzustellen. Sie war eine Erziehungsanstalt für den christlichen Glauben geworden. In einer solchen hat die paulinische Lehre keinen Raum.

Aber man sollte doch in der Kirche nicht nur ein Christ werden, sondern es *sein*. Niemand hat das deutlicher empfunden als Augustin. *Es handelt sich um den persönlichen Christenstand*: das war die große Erkenntniß, zu der er die Kirche führen wollte. Die Bedingungen dieses Christenstandes, der Verkehr des Christen mit Gott, die Herrlichkeit des Christenlebens in Glaube, Liebe und Hoffnung — das sind die Themata seiner christlichen Erkenntniß, und er erhob sie zu Thematen der innern Arbeit der Kirche.

Indem er sich dieser Aufgabe, wie sie sich ihm aufdrängte, hingab, nahm er seinen Standort in den paulinischen Briefen. Durch den Gang seines Lebens, durch Victorinus und Ambrosius, war er zu denselben geführt. Was er über Sünde und Gnade verkündigte, als die Lehre seiner Kirche verkündigte, das war ihm vor Allem auch an den paulinischen Briefen aufgegangen. Dann kam der pelagianische Kampf und nöthigte Augustin, das auf dem Forum der Kirche zu lehren, was er bisher in kleinerem Kreise vorgetragen hatte. Mir ist keine andere Action in der Dogmengeschichte bekannt, welche so folgerichtig eingesetzt und so schleunig ihr Ende gefunden hätte, wie die pelagianische Controverse. Der eine Mann, Augustin, schlug an seinem Schreibtische alle Schlachten und erstritt den Sieg über Jahrhunderte.

In der vollen Consequenz des Princips, welches Augustin gegen Pelagius geltend machte, hätte die paulinische Rechtfertigungslehre gelegen. Aber dann wäre damals der Sieg nicht erstritten worden; denn die damalige Kirche konnte sie nicht adoptiren, ohne sich selbst aufzugeben. Das war das Geheimniß der Wirksamkeit Augustin's, daß der kühne Neuerer der treueste Sohn seiner Kirche gewesen ist — nicht nur in dem äußerlichen Sinn, daß er sich ihr unterordnete, sondern in dem innerlichen, daß er an keinem Stücke Anstoß zu nehmen vermochte, welches sie festhielt. Er riß nichts nieder, vielmehr hielt er Alles aufrecht, was sie festhielt oder was sie bisher verarbeitet und gelernt hatte. Er hatte die wunderbare Fähigkeit, ohne Mühe und Anstrengung das Neue dem Alten einzuordnen, als könnte es nicht anders sein. So hat er auch gegen Pelagius als Katholik gestritten. Als Katholik streiten, das hieß aber nichts anderes, als alle die Richtlinien im Auge behalten, welche die Kirche beobachtete, und es deßhalb auch in dem Kampfe mit Pelagius nicht vergessen, was die Autorität fordert, was die Sacramente bedeuten, was man den „Verdiensten" schuldig ist, und was die donatistische Controverse dem Dogmatiker als Zügel auferlegt. Alle diese Rücksichten waren dem großen Theologen selbstverständlich. Er hatte es niemals nöthig, sich auf sie zu besinnen; denn er lebte in seiner Kirche und stellte sich nie über dieselbe.

So ist seine Justificationslehre entstanden, die ich hier nicht darzustellen gedenke[1]). Sie ist kein Compromiß im schlechten Sinn, in welchem einer mit kluger Kunst, um sich und Andere zu beschwichtigen, Unzusammengehöriges zusammenschweißt; aber sie ist doch ein Compromiß; denn die Lehre endet nicht nur anders, als sie anfängt, sondern sie beginnt auch bereits mit einer Amphibolie (der persönliche Gott und seine Gnade — die Sacramente). Aber eben deßhalb, weil sie subjectiv wahrhaftig war, weil sie allen Factoren, dem Glauben, den Sacramenten und den Werken (der Liebe), gerecht zu werden schien, weil sie Paulus auf den Leuchter stellte, ohne Jakobus zu desavouiren, weil sie den Glauben zum Fundament erhob und doch die Werke (die Liebe) sicher einschloß, hat sie die unvergleichliche kirchengeschichtliche Bedeutung erlangt, die sie bis heute noch immer besitzt. Daß die Gnade und der Glaube selig mache, hat Augustin der Kirche als Lehrsatz für alle Zukunft einzupflanzen vermocht. Ihm ist damit mehr gelungen als dem Apostel Paulus in seiner Zeit; aber es ist ihm gelungen, weil die Art, wie er die Formel auseinanderlegte und fortsetzte, es gestattete, sie auch im Sinne der bisherigen Ueberlieferung zu deuten.

Vielleicht wäre er dem Paulinismus noch näher gekommen, als es der Fall ist, wenn nicht auch ihm die Lehre, daß der Glaube allein selig mache, in einer Gestalt entgegengetreten wäre, die ihm mit Recht gefährlich erscheinen mußte. Ich meine hier nicht seine Polemik gegen Jovinian; denn hier hat er sich nicht die Mühe genommen, den Thesen des Gegners auf den Grund zu gehen: ihm stellte sich nur der Jovinian dar, der das Verdienst der Jungfräulichkeit herabsetzt. Vielmehr verweise ich auf die Leute, gegen welche er seine Schrift „de fide et operibus“ gerichtet hat. Diese Controverse ist m. W. noch nicht gebührend gewürdigt worden, und doch ist sie von nicht geringer Wichtigkeit; denn in ihr hat Augustin seine Lehre von dem Glauben und den Werken am strengsten ausgebildet, und man hat Grund zu der Vermuthung, daß er seine Formeln niemals so präcis „katholisch“

[1]) S. meine Dogmengesch. III S. 183 ff. und sonst in den Abschnitten über Augustin.

entwickelt hätte, wenn ihm nicht jener Gegensatz entgegengetreten wäre. Zugleich ist die Schrift „de fide et operibus“ deßwegen von hoher Bedeutung, weil uns in ihr zum letzten Mal in der alten Kirchengeschichte Christen entgegentreten, die den Glauben zum ausschließlichen Grunde der Seligkeit erheben wollen. Nachdem sie von Augustin widerlegt sind, hört der Widerspruch auf. Die augustinische Rechtfertigungslehre schien allen Anforderungen zu genügen.

Gegen Ende des J. 412 schrieb Augustin seinen Tractat „de spiritu et littera“ an den Marcellinus, „in quo libro“, sagt er selbst in den Retractationen II, 37, „quantum deus adiuvit, acriter disputavi contra inimicos gratiae dei, qua iustificatur impius“. In der That giebt es keine zweite augustinische Schrift, welche so energisch von der Seligkeit allein aus Gnaden Zeugniß ablegt wie diese. Die Reformatoren haben sich deßhalb mit Vorliebe auf sie berufen; denn die Erkenntniß von der Gnade ruht hier auf der Erkenntniß des Unterschiedes von Gesetz und Evangelium. Eben deßhalb mußte den Reformatoren die Schrift so willkommen sein. Augustin ist hier in manchen Ausführungen wirklich über sich selbst emporgehoben worden; vgl. § 11. 15. 18 („Haec est“ — zu Röm. 1, 14 — „iustitia dei, quae in testamento veteri velata, in novo revelatur: quae ideo iustitia dei dicitur, quod impertiendo eam iustos facit. Et haec est fides, ex qua et in quam revelatur, ex fide scil. annuntiantium, in fidem obedientium; qua fide Jesu Christi, i. e. quam nobis contulit Christus, credimus ex deo nobis esse pleniusque futurum esse quod iuste vivimus; unde illi ea pietate, qua solus colendus est, gratias agimus“). 21 ff. (das Gesetz, welches tödtet, ist nicht das Ceremonialgesetz, sondern das heilige Gesetz Gottes, der Dekalog). 22 („lege fidei dicitur deo: da quod iubes“). 26 („mandatum si fit timore poenae, non amore iustitiae, serviliter fit et ideo nec fit ... porro autem si adsit fides quae per dilectionem operatur, incipit condelectari legi“). 32. 40. 53 ff. 60 („ipsum velle credere deus operatur in homine“), ꝛc.[1]).

[1]) In der Augustana wird (Art. 20) unsere Schrift ausdrücklich citirt:

Sehr bald nachdem Augustin geschrieben hatte, sah er sich veranlaßt, eine zweite Schrift zu verfassen. Den Anlaß giebt er selbst in den Retractationen II, 38 an: „Interea missa sunt mihi a quibusdam fratribus laicis quidem, sed divinorum eloquiorum studiosis, scripta nonnulla, quae ita distinguerent a bonis operibus Christianam fidem, ut sine hac non posse, sine illis autem posse perveniri suaderetur ad aeternam vitam. Quibus respondens librum scripsi, cuius nomen est, de fide et operibus. In quo disputavi, non solum quemadmodum vivere debeant gratia dei regenerati, verum etiam quales ad lavacrum regenerationis admitti.“ Es ist nicht unmöglich, aber keineswegs gewiß, ja nicht einmal wahrscheinlich, daß seine eigene Schrift de spiritu et littera jene nicht näher bezeichneten Laien bestärkt hat, den Glauben allein wider die Werke zu betonen. Aber Augustin hat ohne Zweifel die zweite Schrift als Ergänzung seiner ersten geschrieben[1]). Wie lauteten die Thesen jener Leute, die er widerlegt, und wie hat er ihnen gegenüber seine eigene Lehre nun entwickelt?[2])

Die Laien, deren Schriften Augustin vorlagen, hatten nicht aus theoretischen Interessen in der Bibel studirt, sondern es war eine ganz bestimmte Situation, die sie veranlaßt hatte, die hl. Schrift aufzuschlagen. Wie uns Augustin mittheilt, waren mehrere Kirchen Nordafrikas in den letzten Jahren bei der Zulassung von Heiden zur Taufe nachlässig gewesen und hatten Leute in die kirchliche Gemeinschaft aufgenommen, ohne sich darum zu kümmern, in welchen Verhältnissen dieselben lebten. So waren Männer und Frauen getauft worden, die in ehebrecherischen Verhältnissen standen und auch nach der Taufe in denselben verblieben, da die Sache entweder nicht zur Sprache gekommen war oder stillschweigend geduldet wurde. In allerletzter Zeit nun hatte man die Zügel

„Und daß hierin kein neuer Verstand eingeführet sei, kann man aus Augustino beweisen, der diese Sache fleißig handelt und auch also lehret, daß wir durch den Glauben an Christum Gnade erlangen und für Gott gerecht werden, und nicht durch Werke, wie sein ganzes Buch de spiritu et littera ausweiset."

[1]) Er citirt ausdrücklich die erste in der zweiten § 21.

[2]) Eine kurze Zusammenfassung der Controverse findet sich im Enchiridion § 67. Auch in einigen Briefen streift Augustin die Frage.

straffer angezogen und von jedem Täufling verlangt, daß er, bevor er zur Taufe käme, unsittliche Verhältnisse breche und nach der Regel des Evangeliums zu leben verspreche. Diese Aenderung der Praxis oder vielmehr diese Rückkehr zur älteren Praxis hatte bei Einigen Unwillen erregt. Sie behaupteten, man führe eine „neue Lehre" ein[1]). Allen Ernstes erklärten sie, man verlange von den Täuflingen zu viel, wenn man von ihnen fordere, sie sollten vor der Taufe geloben, ehebrecherische Verhältnisse aufzugeben; das möge später nachfolgen, wenn es überhaupt erreichbar wäre. Allein der Glaube an Christus sei nöthig, und dieser Glaube begründe die Seligkeit. Um diese ihre laxe und mehr als laxe Anschauung zu erhärten, beriefen sie sich auf die hl. Schrift.

Wir sind erstaunt, daß eine solche Controverse damals auftauchen konnte; aber es ist gut, einmal in so drastischer Weise daran erinnert zu werden, unter welchen Schwierigkeiten die Kirche stand, als im nachkonstantinischen Zeitalter die Massen an ihre Pforten klopften und Einlaß begehrten. Wenn man das überlegt, wird man auch billiger denken über das, was die Kirche damals geleistet und nicht geleistet hat. Es ist auch charakteristisch, daß Augustin die Thesen und die Beweisführung jener „Laxen" keineswegs leicht genommen hat[2]), so gewiß es ihm war, daß sie Unrecht hatten.

In drei Hauptsätzen hatten jene Leute ihre Meinung zusammengefaßt[3]). 1) Da in der Kirche Reine und Unreine sein müßten, so dürfe man auch den Unreinen den Zutritt zur Kirche nicht wehren, wenn sie den christlichen Glauben annehmen wollen und bekennen. 2) Vor der Taufe sei nur der Glaube mitzutheilen; die Unterweisung über die Sitten habe nach der Taufe stattzufinden. 3) Menschen, die an Christus glauben und die Sacramente empfangen haben, werden selig, auch wenn

---

[1]) S. § 2. 33. 35. 49.

[2]) Er konnte sie freilich schon deßhalb nicht kurzer Hand abweisen, weil er sonst hätte fürchten müssen, der Lehre der Novatianer und Donatisten das Wort zu reden. Es galt vielmehr, die „rechte Mitte" zu finden, und das war nicht leicht.

[3]) S. § 1 f. u. 49.

sie unsittlich gelebt haben; denn wer glaubt und getauft ist, der wird selig. Dieser letzte Satz war der Fundamentalsatz; aus ihm leiteten sie die ersten beiden Sätze ab[1]). Ihn hat daher Augustin auch an die Spitze seiner Gegenschrift gestellt. Sie beginnt also: „Einige glauben, man müsse Alle ohne Unterschied zum Bade der Wiedergeburt in Christo Jesu unserem Herrn zulassen, auch wenn sie ein schlechtes, häßliches und notorisch durch Verbrechen und Schandthaten gebrandmarktes Leben nicht ändern wollen, ja sogar ausdrücklich und öffentlich erklären, daß sie in demselben verharren werden. Wenn einer z. B. an einer Hure hängt, so solle man ihm nicht zuvor befehlen, von ihr zu lassen und dann zur Taufe zu kommen, sondern, obgleich er sein Verhältniß zu ihr fortsetzt und darauf beharrt es fortzusetzen oder es sogar erklärt, soll er doch zugelassen und getauft und nicht daran verhindert werden, ein Glied Christi zu werden, wenn er auch nicht aufhört, Glied einer Hure zu sein. Wohl soll er aber später über die Schwere seiner Sünde belehrt und nach der Taufe über die Nothwendigkeit, sein Leben zu ändern, unterrichtet werden. Denn sie halten es für verkehrt und meinen, es verstoße wider die Zeitordnung, zuerst Einen zu belehren, wie man als Christ leben müsse, und ihn dann zu taufen. Sie erklären vielmehr, es müsse das Sacrament der Taufe vorangehen, dann erst folge der Unterricht über das sittliche Leben nach. Wenn nun Einer dasselbe einhalten und bewahren wolle, so handle er zu seinem eigenen Vortheile; wenn er es aber nicht thun wolle, so werde er bei Festhalten an dem christlichen Glauben, ohne welchen er ewig verloren gehen würde, trotz seines Verharrens in jeglichem Verbrechen und in Unzucht wie durch Feuer gerettet werden, als Einer, der auf das Fundament Christus nicht Gold, Silber und Edelsteine, sondern Holz, Heu und

[1]) § 49: „Tertia quaestio est periculosissima, qua parum considerata et non secundum divinum eloquium pertractata tota illa opinio mihi videtur exorta, in qua promittitur scelestissime turpissimeque viventibus, etiamsi eo modo vivere perseverent et tantummodo credant in Christum eiusque sacramenta percipiant, eos ad salutem vitamque aeternam esse venturos.“

Stoppeln, d. h. nicht gerechte und keusche, sondern ungerechte und unzüchtige Sitten erbaut habe" [1]).

Um diese Lehre zu beweisen, beriefen sie sich vor Allem auf jene Sprüche, in denen vorhergesagt sei, daß in der Kirche Reine und Unreine sein müßten, also auf den Spruch vom Waizen und Unkraut, auf die Arche Noah u. s. w. Sie zogen daraus die doppelte Folgerung, daß man die Unreinen in die Kirche einlassen und daß man sie nicht ausschließen dürfe. Demgemäß behaupteten sie, die Vorsteher der Kirche hätten nur zu predigen, was gut und böse sei, sich aber sonst um das Leben der Christen nicht zu kümmern (§ 6: „perversissimam securitatem praepositis tribuentes, ut ad eos non pertineat nisi dicere quid cavendum quidve faciendum sit, quodlibet autem quisque faciat non curare"). Melde sich Jemand zur Taufe und hat der Vorsteher sich überzeugt, daß er sie um seines Seelenheils willen begehrt und an Christum glaubt, so soll er getauft werden, ohne daß man ihn zunächst mit den christlichen Sittenregeln bekannt macht. Lebt er auch im Ehebruch, so ist er doch kein Ehebrecher, so lange er das göttliche Gebot noch nicht kennt, wie die junge Frau, deren Mann, ohne daß sie es weiß, mit einer anderen verheirathet ist, keine Ehebrecherin ist [2]). Dann aber sollen die Getauften über die christliche Sittlichkeit belehrt werden und nun entscheiden, ob sie zum Waizen oder zum Unkraut gehören wollen [3]). So hätten auch die

---

[1]) Dazu § 2: Sie wollen selbst Solche zur Taufe zulassen, welche erklären, wenn man sie nicht in den ehebrecherischen Verhältnissen lasse, würden sie überhaupt lieber ohne Taufe leben und sterben; „humana quadam miseratione commoti sunt ad eorum causam sic suscipiendam, ut omnes cum eis facinorosos et flagitiosos, etiam nulla prohibitione correctos, nulla poenitentia mutatos ad baptismum admittendos esse censerent, existimantes eos, nisi fieret, in aeternum esse perituros, si autem fieret, etiam in illis malis perseverantes salvos per ignem futuros."

[2]) § 10: Man soll sie zur Taufe und zum Abendmahl zulassen, „etiamsi correctionem voce manifestissima recusaverint, immo vero nihil eos de hac re prorsus admoneri oportere."

[3]) Augustin, der, wie oben bemerkt, diese „Laxen" sehr nachsichtig behandelt, weil er Katholik ist, rechnet ihnen den oben angeführten Satz zur Gerechtigkeit, § 10: „satis ostendunt non se crimina ista defendere aut quasi levia vel nulla sint agere."

Apostel gehandelt, wie man aus ihren Schriften entnehmen könne. Zuerst haben sie die „doctrina fidei“ gelehrt und dann die „praecepta morum“ eingeschärft; daraus folge: „fidei tantummodo regulam baptizandis esse insinuandam, postea vero iam baptizatis etiam vitae in melius mutandae praecepta tradenda“ (§ 11). Man achte nur auf die Anlage der apostolischen Briefe; im ersten Theil ist der Glaube dargelegt, im zweiten die Sittenlehre. Besonders am Briefe des Petrus und Johannes lasse sich das deutlich machen. Außerdem lehre die Apostelgeschichte, daß Petrus an einem Tage dreitausend getauft habe lediglich auf das Bekenntniß zu Christo hin, ohne die Sitten jener Täuflinge zu erforschen oder ihnen vor der Taufe etwas aufzuerlegen; sofern er aber dabei gesagt habe: „Thuet Buße“, habe er nur eine Buße des Unglaubens wegen verlangt, da sie nicht an Christus geglaubt hatten; bereits der „entreiße sich der verkehrten Welt“, der nur an Christus glaubt, selbst wenn er noch in den gröbsten Sünden beharrt (§ 12. 13). Ebenso habe der Kämmerer aus dem Mohrenland nichts mehr gesagt, als: „Ich glaube, daß Jesus Christus der Sohn Gottes sei“, und wurde auf dieses Bekenntniß hin sogleich getauft (§ 14). Auch Paulus habe ausdrücklich erklärt: „Ich sagte unter euch nichts zu wissen als Christum den Gekreuzigten“; daraus folge, daß den Korinthern eingeschärft worden sei, zuerst zu glauben; nachher erst sollten sie lernen, was zum christlichen Leben gehört; mehr als hinreichend genügte dem Apostel der Glaube an Christus, und eben weil er sie diesen lehrte, sagte er den Korinthern, sie hätten wohl viele Pädagogen, aber nicht viele Väter; denn er habe sie in Christus Jesus durchs Evangelium gezeugt (§ 15). Ferner sei hierher jenes Wort des Herrn zu ziehen von den beiden vornehmsten Geboten; denn man müsse das erste Gebot (von der Gottesliebe) auf die Täuflinge beziehen[1]), das zweite (von der Nächstenliebe) auf die Getauften (§ 16). Auch sei das Volk Israel zuerst durch das rothe Meer geführt worden, dann erst habe es das Gesetz empfangen; die Durchführung aber durch das Meer

[1]) Daher nahmen diese „Laxen“ allein die Sünde des Götzendienstes von jenen Sünden aus, die den Empfang der Taufe nicht hinderten; s. § 18.

stelle die Taufe dar (§ 17). Gerettet und selig werde man eben durch die Taufe und den Glauben; denn „in tuto esse salutem eorum, quamvis per ignem, qui in Christum crediderint sacramentumque eius acceperint, i. e. baptizati fuerint, etiamsi morum corrigendorum negligentes sint.“ Vornehmlich aber die Zeugnisse in den paulinischen Briefen bestätigten es, daß der Glaube allein selig mache ohne Werke (§ 21. 22); ja eine Stelle lehre klar und deutlich, daß einem getauften Gläubigen die bösen Werke schließlich nichts schaden; er wird gerettet, wie durch Feuer, obgleich er auf dem Grunde (Christus) nur Holz, Heu und Stoppeln, d. h. Schlechtes, auferbaut hat; jenes Feuer sei zwar das ewige Feuer, aber Jene würden nicht ewig in ihm bleiben, sondern erlöst werden (§ 24 f.); so groß sei die Macht des Glaubens. Um ferner zu beurtheilen, wieviel der Glaube allein vermöge[1]), sei auf I Kor. 7, 15 zu verweisen; nach dieser Stelle dürfe man wegen des Glaubens an Christus selbst die rechtmäßig verbundene Gattin ohne alle Schuld verlassen, wenn sie mit dem christlichen Manne wegen seines christlichen Bekenntnisses nicht mehr leben wolle (§ 28). Uebrigens auch an dem kananäischen Weibe habe der Herr einen Glauben ohne Werke gelobt und um des Glaubens willen gethan, um was sie gebeten hatte; keineswegs wird berichtet, daß sie ihre verderbten kananäischen Sitten geändert habe und doch erlangte sie Alles allein durch den Glauben an Christus; denn durch diesen Glauben wird die Seligkeit gewonnen; Niemand sonst geht verloren, als der, welcher nicht an Christus glaubt und damit die Sünde wider den hl. Geist begeht (§ 30)[2]).

Ferner müsse man sich auch der Parabel vom Hochzeitsmahl erinnern, zu welchem die Guten und die Bösen geführt worden seien (§ 31). Was aber speciell die Sünde des Ehebruchs be-

[1]) Hier begegnet uns zum zweiten Mal das „fides sola“ (s. oben S. 159); § 28: „Quamobrem et illud quod dicunt, veluti probare cupientes, quantum valeat sola fides, ubi apostolus dicit: Quod si infidelis etc.“

[2]) Auch hier kann Augustin nicht umhin, seine Gegner zu loben: „Illud sane non absurde intelligunt, cum peccare in spiritum sanctum et esse sine venia reum aeterni peccati, qui usque in finem vitae noluerit credere in Christum.“

trifft, so waren gewiß unter jenen dreitausend, welche die Apostel an einem Tage getauft haben, und unter den viel tausend Gläubigen, mit welchen der Apostel von Jerusalem bis nach Illyrien das Evangelium anfüllte, einige mit fremden Weibern verbundene Männer und Weiber, die mit fremden Männern verbunden waren: an diesen hätten die Apostel eine Regel feststellen sollen zur Nachachtung für die Kirche, ob sie nämlich nicht zur Taufe zugelassen werden sollen, außer sie haben das ehebrecherische Verhältniß beseitigt; aber sie haben es nicht gethan (§ 37). Auch haben die Israeliten viele und schwere Verbrechen begangen und oft das Blut der Propheten vergossen; aber sie haben doch nicht wegen dieser Frevelthaten, sondern allein wegen ihres hartnäckigen Unglaubens an Christus den völligen Untergang verdient (§ 38)[1]. Die Gewalt des Glaubens aber reißt das Himmelreich an sich („tantummodo credendo perveniunt in regnum coelorum" 39), und der Herr spricht: „Das ist das ewige Leben, daß sie Dich, der Du allein wahrer Gott bist, erkennen und Jesum Christum, den Du gesandt hast." Wenn es aber dann heißt: „Daran erkennen wir ihn, daß wir seine Gebote halten, so bezieht sich das Halten der Gebote eben auf den Glauben allein[2]) (§ 40); heißt es doch im Buche der Weisheit: „Auch wenn wir sündigen, sind wir Dein", und Johannes sagt: „Wenn aber auch Einer sündigt, so haben wir einen Fürsprecher bei dem Vater, Jesus Christus den Gerechten, und er ist die Versöhnung für unsere Sünden" (§ 41). Deßhalb habe auch der Apostel geschrieben: „Die ohne das Gesetz gesündigt haben, werden ohne das Gesetz verloren gehen, die aber unter dem Gesetz gesündigt haben, werden durch das Gesetz gerichtet werden." Er sagt an der zweiten Stelle nicht „verloren gehen", sondern „gerichtet werden", um anzuzeigen, daß die Christen, die gesündigt haben, zwar gerichtet, aber — wie durch Feuer — nach vorübergehender Strafe gerettet werden (§ 42 ff.). An der angeführten Stelle bedeute „unter dem Gesetz" soviel wie

[1]) Hier steht „infidelitas sola, qua in Christum credere noluerunt", wie oben „fides sola".

[2]) „Et ne quisquam existimet mandata eius ad solam fidem pertinere."

„unter dem Glauben", wie auch im zweiten Briefe des Petrus „das überlieferte heilige Gebot" eben das „praeceptum, quo in deum credamus", sei (§ 45 f.).

So jene Leute. Was Augustin ihnen einwendet, ist nicht mit wenigen Worten anzugeben. Er stand im heftigsten Kampfe gegen den Pelagianismus, und es war ihm daher innerlich und äußerlich unmöglich, die Gnade und den Glauben in ihrer souveränen Bedeutung herabzusetzen. Er hatte die Donatisten widerlegt und war mit Entschiedenheit für die große Weltkirche eingetreten — wie hätte er den Weg zum Sacrament und zur Kirche verengen und die Forderung, Unkraut und Waizen zu scheiden, aufstellen können? Aber andererseits war es ihm doch keinen Moment zweifelhaft, daß jene Enthusiasten des Glaubens Unrecht hatten und die Kirche ruiniren würden, wenn ihre Lehre zur Herrschaft käme, daß der Glaube rechtfertige, auch wenn der Sündendienst neben ihm fortbestehe. Also der Glaube allein soll gelten, und doch wiederum nicht der Glaube allein! Das rettende Wort war: „Der Glaube, der in der Liebe thätig ist". Wie er ihn gefaßt und Glauben und Leben verbunden wissen wollte, zeigt am besten das schöne Wort (§ 42): „Inseparabilis est bona vita a fide, quae per dilectionem operatur; immo vero ea ipsa est bona vita", resp. das andere (§ 40): „Recte dici potest, ad solam fidem pertinere dei mandata, si non mortua, sed viva illa intelligatur fides, quae per dilectionem operatur." Diesen Gedanken setzt er in der ganzen Schrift auseinander, widerlegt, ihn durchführend, den Schriftbeweis der Gegner und weiß auch mit seiner Hülfe unter Berufung auf die katholischen Briefe die Mißverständnisse zu beseitigen, welchen die paulinische Rechtfertigungslehre ausgesetzt war[1]). Die beiden Sätze, daß der Glaube rechtfertigt, und daß das ewige Leben denen geschenkt wird, welche die Gebote halten, verbindet er überall durch den Mittelbegriff jenes in der Liebe thätigen Glaubens. „Hoc est evangelizare Christum, non tantum dicere quae sunt credenda

[1]) Augustin nahm geradezu an, daß die katholischen Briefe zu dem Zweck geschrieben seien, den Mißverständnissen der paulinischen Briefe zu wehren, s. darüber oben S. 98.

de Christo, sed etiam quae observanda ei qui accedit ad compagem corporis Christi; immo vero cuncta dicere quae sunt credenda de Christo, non solum cuius sit filius, unde secundum divinitatem, unde secundum carnem genitus, quae perpessus et quare, quae sit virtus resurrectionis eius, quod donum spiritus promiserit dederitque fidelibus, sed etiam qualia membra, quibus sit caput, quaerat, instituat, diligat, liberet, atque ad aeternam vitam honoremque perducat" (§ 14). Ueberall zeigt er, daß es auf den Glauben als die Macht des Lebens ankommt, daß man das Unkraut zwar dulden müsse, aber nicht säen dürfe (§ 31), und daß das Evangelium nicht Proselyten mache wie die Pharisäer (§ 48). Die Formel „Glaube und Werke" ist ihm gleichbedeutend mit der anderen „Glaube und Liebe", oder noch besser: „lebendiger Glaube". Der lebendige Glaube aber, der in der Liebe thätig ist, ist die in die Herzen ausgegossene Liebe. Im Grunde ist nicht die Liebe der Glaube, sondern der Glaube ist (als lebendiger) die Liebe, welche die guten Werke thut und Glaube heißt, weil sie mit ihm beginnt.

Man folgt den Ausführungen Augustin's in dieser Schrift mit besonderer Theilnahme. Siegreich weiß er die meisten Schriftbeweise seiner Gegner zu zerstören, und in so hinreißender Sprache spricht aus ihm die Sorge, den sittlichen Charakter der christlichen Religion nicht preiszugeben, und andererseits die Erfahrung von der Herrlichkeit des neuen Lebens, daß er alle Kritik zum Schweigen zu verurtheilen scheint. Von „Werkgerechtigkeit" ist in dem Tractat nichts zu finden.

Und doch — haben seine Gegner wirklich nur Unrecht gehabt und er nur Recht? Man braucht wohl nicht erst ausdrücklich darauf aufmerksam zu machen, daß der große Kampf des 16. Jahrhunderts hier in mehr als einer Hinsicht anticipirt ist. „Fides sola" — „infidelitas" das sind die Schlagworte der Gegner. Der einzige Grund der Rechtfertigung und Seligkeit ist der Glaube an Jesus Christus, und die einzige Sünde, die nicht vergeben wird, ist der Unglaube. Augustin's Lehre ist ernst und erhaben; aber wußte er im Grunde, was Glauben ist? kannte er die Noth der Unsicherheit und die Angst des Gewissens, sobald es sein Schicksal

von dem Glauben erwartet, der in der Liebe thätig ist? Seine Gegner scheinen hier doch tiefere Erfahrungen gemacht zu haben. Aus allen ihren Worten und Beweisen geht hervor, daß sie in dem Glauben an den gekreuzigten Christus allein das Heil erkannten. Alles Andere soll nachfolgen, ist ein Geringes: wer diesen Glauben hat, ist gerecht und erlangt, was er begehrt, wie das kananäische Weib; wer diesen Glauben nicht hat, geht verloren. Man kann ihnen auch nicht vorwerfen, daß sie etwa lediglich die Sacramentsmagie ausgespielt haben. Die Taufe wird zwar neben dem Glauben stets genannt; aber sie haben sie nicht mehr, eher weniger, betont, als es damals allgemein üblich war. Sie ist das Sacrament des Glaubens; nur wo der Glaube bleibt, da bleibt auch Christus. So weit sie die Thore der Kirche auch aufmachen wollten — ein Ungläubiger, d. h. Jemand, der nicht auf Christus seine Zuversicht setzt, soll nicht eingelassen werden. Man soll die Hurer und Ehebrecher einlassen, belastet mit ihren Sünden und kraftlos sich aus ihnen zu erheben, aber man soll den Unglauben nicht einlassen. Man soll die Mühseligen und Beladenen nicht mit strengen Geboten schrecken und ihnen nicht harte Lasten auferlegen, man soll von dergleichen nicht einmal sprechen, sondern man soll ihnen Christus als den Gekreuzigten vor die Augen malen und sie locken, daß sie kommen. Erst wenn sie gekommen sind und den Glauben ergriffen haben, soll man sie über das christliche Leben belehren. „Das ist das ewige Leben, daß sie Dich, der Du allein wahrer Gott bist, erkennen und den, den Du gesandt hast."

Ist das nicht die Religion in der Religion? Sind es nicht diese Gedanken gewesen, welche die Religion im 16. Jahrhundert wiederhergestellt haben? Es scheint so; aber es scheint nur so. In Wahrheit ist die Lehre dieser Leute eine ganz unerträgliche, und Augustin hat volles Recht gehabt, sie zu bekämpfen. Sie ist recht eigentlich das „verborgene Gift", welches von der Arznei schwer zu unterscheiden ist.

Zwar das mag noch eine günstigere Auslegung zulassen, daß sie „Ehebrecher" aufgenommen wissen wollten, auch wenn dieselben in ihren unerlaubten Verhältnissen zu verharren erklärten. Man weiß, daß die Kirche ihre eigene, sehr strenge Ehegesetz-

gebung hatte, und man kann leicht überschlagen, wie schwierig es war, sie streng festzuhalten, als die Tausende in die Kirche einströmten. Es war gewiß in vielen Fällen eine wirkliche Härte, ja Grausamkeit, einen geschiedenen Mann, der mit einer anderen Frau seit Jahren lebte, zu nöthigen, sich von ihr zu trennen, wenn er getauft werden wollte. Man wird hier nicht richten dürfen, wenn sich Stimmen erhoben, welche verlangten, die Kirche solle sich um das Zurückliegende nicht kümmern, sobald nur aufrichtiges Verlangen nach dem christlichen Heile vorhanden sei; sie solle es selbst dann auf sich beruhen lassen, wenn es zu ihrer Kenntniß komme und die Täuflinge erklärten, es sei ihnen unmöglich, die einmal eingegangenen Verhältnisse zu brechen. Also dergleichen Casualien sollen hier nicht beachtet werden; aber schlechterdings unerträglich ist, daß jene Leute gelehrt haben, ein Gläubiger werde selig werden, auch wenn er in Sünden beharre. Man darf hier nicht annehmen, daß Augustin die These seiner Gegner mißverstanden oder übertrieben habe. Uebertreibung war überhaupt nicht Augustin's Sache, und ein Mißverständniß konnte nicht aufkommen; denn unzweideutig haben jene Leute erklärt, daß jeder Gläubige selig werde, auch wenn er auf dem Grunde Christus nur Holz, Heu und Stoppeln, d. h. Sünde und Schande[1]), gebaut habe. Sie haben also die christliche Sittlichkeit nicht nur nicht in den Glauben, der rechtfertigt, eingeschlossen, sondern sie haben sie auch nicht als die schlechthin nothwendige Frucht des Glaubens gefaßt. Sie lehrten, daß zwar das vollkommene Christenthum im Glauben und in dem Halten der göttlichen Gebote bestehe, daß aber ein Glaube, dem das sittliche Leben nicht folge, noch immer der rechtfertigende Glaube sei. Damit haben sie den sittlichen Charakter des Christenthums preisgegeben und schließlich auch das Wesen des Glaubens selbst verkannt. Sie haben ihn als Zuversicht auf die Gnade Gottes in Christo erkannt — darin waren sie Augustin überlegen, dem diese Zuversicht nie rein und kräftig aufgegangen ist —; aber sie scheinen nichts davon gewußt zu haben, daß diese Zuversicht als Freude und Seligkeit den Menschen um-

[1]) So faßten sie den Spruch, s. oben.

schafft zu einem guten Baume, der gute Früchte bringt — darin war ihnen Augustin überlegen. Sie lehrten das Christenthum als Zuversicht auf Christus ohne Wiedergeburt; Augustin lehrte die Wiedergeburt ohne Zuversicht. Stünden nur diese beiden Lehrtropen zur Wahl, so könnte keinen Augenblick zweifelhaft sein, welcher zu bevorzugen wäre. Die Sittlichkeit ist nicht das Höchste im Christenthum, aber sie ist das schlechthin Unveräußerliche. Ein Christenthum, welches sich nicht in ihrer Sphäre hält, ist als ein abscheulicher Irrthum gerichtet. In der Lehre, wie sie Augustin vorgestellt hat, kann sogar die evangelische Wahrheit enthalten sein; man kann sich zu ihr bekennen und sich doch in seiner eigenen Selbstbeurtheilung nach dem Bekenntniß des Zöllners richten. In der Lehre seiner Gegner aber ist ein Minus, welches auch die beste Erkenntniß werthlos macht. Was hilft die Erkenntniß, daß der Glaube Zuversicht, daß die christliche Gemeinde die Gemeinde der Gläubigen sei, welche ihres Heils gewiß ist, wenn doch gelehrt wird, daß das Beharren im Sündenstande dabei bestehen könne und nichts schade? Nicht darum hat es sich gehandelt, ob dem Gläubigen fort und fort Sünden vergeben werden müssen und können, sondern darum, ob man die Christen *beruhigen* dürfe, auch wenn sie in Sünden fortleben ohne den ernsthaften Entschluß der Besserung. Wo eine solche Gesinnung Recht behalten will, da gilt das Johanneische: τεκνία, μηδεὶς πλανάτω ὑμᾶς· ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην δίκαιός ἐστιν.

Woher waren diese Leute gekommen, die das „sola fide“ zum Deckmantel der Schlechtigkeit machen wollten? Wir wissen es nicht; nicht einmal wo sie zu suchen sind, ist uns mitgetheilt. Aber offenbar ist es *eine* Linie, die von den Leuten, welche Jakobus widerlegt hat, über Kallistus, Heraklius und Jovinian zu den „Laien“ führt, die Augustin bekämpft hat. Zum Theil sind auch die Argumente dieselben, so daß vielleicht nicht nur eine sachliche, sondern auch eine geschichtliche Verwandtschaft hier vorliegt. Unverkennbar ist, daß die These „der Glaube allein macht selig“ ihre feinste und consequenteste, aber auch gefährlichste Ausgestaltung bei den Gegnern Augustin's erlebt hat. Die gesteigerte Beschäftigung mit den paulinischen Briefen kam dem alten Satze, der

die Kirche immer wieder beunruhigt hat, zu Gut. Augustin hat das letzte Aufleben dieses Satzes in der alten Kirche erlebt, und er hat ihn für ein Jahrtausend zum Schweigen gebracht. Er vermochte es, weil er in höherem Maße als irgend ein früherer Kirchenvater die relative Wahrheit desselben empfand und einsah. Die These, daß der Glaube allein selig mache, ist von dem katholischen Theologen überwunden worden, der dieser These am nächsten gestanden hat. Nicht die Formel: „Glaube und Werke", sondern die andere: „Glaube, der in der Liebe thätig ist", ist die officielle in der katholischen Kirche geworden. Diese Formel gestattet einerseits den Uebergang zur paulinischen Rechtfertigungslehre, andererseits kann sie zu Gunsten der Werkgerechtigkeit bearbeitet werden. Darin liegt ihre geschichtliche Bedeutung.

Die Art, wie in der alten Kirche das „sola fide" vom Ausgang des 1. bis zum Anfang des 5. Jahrhunderts geltend gemacht worden ist, ließ der Kirche kaum einen anderen Ausweg als den, den sie durch Augustin beschritten hat. Die Geschichte des „sola fide" ist die beste Rechtfertigung für die augustinische Justificationslehre. Fast durchweg — wenn nicht durchweg — hat sittliche Laxheit, Leidensscheu, Mangel an brüderlicher Liebe und mangelnder Bußernst sich mit dem „sola fide" zu decken versucht. Wie kann man sich da wundern, daß es die Kirche abgelehnt hat? Die Dogmatik ist eine praktische Wissenschaft; sie darf nicht Formeln aufstellen, ohne sich um ihre Wirkungen zu kümmern. Wunderbar ist nur, daß nicht die Lehre Cyprian's gesiegt hat „Glaube und Almosen", sondern eine Lehre, die den Kern der christlichen Religion nicht preisgiebt. Die Kirche verdankt das ihrem größten Lehrer, Augustin. Sie hat ihm willig und widerwillig folgen müssen. Auch das Tridentinum hat im Wesentlichen seine Position festgehalten.

Die evangelische Kirche hat es gewagt, den Glauben als Zuversicht zum einzigen Fundament zu machen und sich selbst als die Gemeinde der Gläubigen, die ihres Heils gewiß sind, zu fassen. Sie hat sich auf das Fundament des Glaubens allein ge-

stellt, nicht weil sie der sittlichen Laxheit das Wort reden wollte, sondern weil sich in den letzten Jahrhunderten gezeigt hatte, daß die katholische Formel der gröbsten Unsittlichkeit Raum gegeben. Niemand kann verkennen, daß die Reformation aus einer sittlichen Erhebung erwachsen ist, und daß ihre klassischen Zeugnisse diesen Stempel tragen. Formeln — das hat die Geschichte gelehrt — schützen überhaupt nicht gegen den natürlichen Trieb, die Religion zu erleichtern. Daß aber die Formel „sola fide“ mit dem ernsten Ringen um ein neues Leben vereinbar ist, ja es allein sicher und freudig begründet, dafür ist der Beweis in den evangelischen Kirchen geliefert worden. Aber andererseits kann Niemand verkennen, daß die Mißstände, um deren willen in der alten Kirche das „sola fide“ verdächtig geworden ist, sich auch in der Geschichte des Protestantismus — und zwar sehr frühe — eingestellt haben. Sie sind dann eine Calamität in ihm geworden und leider geblieben; denn als Schlagwort einer Kirche, die Massenkirche geworden ist und darin dem Katholicismus völlig gleichsteht, ist das „sola fide“ höchst gefährlich. Es hat nur dort ein Existenzrecht, wo wirkliche Religion ist und nicht bloß das Bekenntniß zu einer solchen. In jedem anderen Fall verliert es sein Recht und wird zum Gift. Im Lichte der alten Geschichte des „sola fide“ muß die evangelische Kirche erkennen, daß ihre Eigenart sie auf einen schmalen Weg geführt hat. Aber es ist der schmale Weg des bußfertigen Glaubens. Ein einzelner Christ, der wahrhaft seine Zuversicht auf Gott setzt, ist mächtiger als viele Kirchen. Und wo das „sola fide“ verkündet wird, nicht als bloße Doctrin, sondern als Erlebniß, da wird es, wie in den Tagen Luther's und Calvin's, besser als jede andere Formel im Stande sein, den freudigen Glauben zu erwecken und rein zu erhalten, der in der Liebe thätig ist.

Sören Kierkegaards Stellung zu Bibel und Dogma.

Von
Lic. theol. **Chr. Schrempf**,
Pfarrer in Leuzendorf.

I.[1]

Von den Schriften Kierkegaards ist „Zur Selbstprüfung der Gegenwart empfohlen“ in Deutschland am bekanntesten geworden. Zu der relativen Beliebtheit, deren sie sich erfreut, tragen gewiß auch einige Äußerungen derselben über Bibelstudium und Bibelglauben bei. Da aus ihnen wohl meist die Auffassung von Kierkegaards Stellung zu Bibel und Dogma geschöpft wird, so mögen sie unsre Untersuchung dieses Gegenstandes einleiten, in der wir zunächst den äußeren Thatbestand feststellen, d. h. die wichtig-

---

[1] Die Citate beziehen sich auf folgende Übersetzungen und Ausgaben von Schriften Kierkegaards: „Furcht und Zittern“ von Joh. de silentio (1843), übersetzt von Ketels, Erlangen, Deichert 1882; „Begriff der Angst“ von Vig. Haufniensis (1844) und „Philosophische Bissen“ von Joh. Climacus (1844), übersetzt von mir in „Zur Psychologie der Sünde, der Bekehrung und des Glaubens“, Leipzig, Fr. Richter, 1890; „Leben und Walten der Liebe“ (1847), übersetzt von A. Dorner, Leipzig, Fr. Richter 1890; „Krankheit zum Tode“ (1849) und „Einübung im Christentum“ (1850) von Anticlimacus, beide übersetzt von Bärthold (Halle, J. Fricke, 1881 und 1878); „Zur Selbstprüfung der Gegenwart empfohlen“ (1851), übersetzt von Hansen (3. A. Erlangen, Deichert, 1881). Die „Nachschrift (Efterskrift 1846) zu den philosophischen Bissen“ ist nach der zweiten dänischen Ausgabe citiert, ebenso der „Augenblick“ (Öieblikket, 1855).

sten Anschauungen und Äußerungen Kierkegaards, die für unser Thema direkt in Betracht kommen, zusammenstellen.

S. 52 ff. mahnt Kierkegaard im Anschluß an Jak. 1, 22 ff., wenn man sich im Spiegel des Wortes betrachten wolle, möge man doch ja nicht den Spiegel betrachten, sondern sich selbst im Spiegel. Das „Betrachten des Spiegels“ wird natürlich hauptsächlich von der objektiven biblischen Wissenschaft, von der Einleitungswissenschaft und gelehrten Exegese geübt. Diese will nun Kierkegaard nicht herabsetzen, wie er S. 59 geflissentlich hervorhebt. Er warnt nur nachdrücklich vor der Täuschung, als ob man in der Stimmung der wissenschaftlichen Objektivität das Wort Gottes als Gottes Wort lese. Denn: „liest du das Wort Gottes nicht so, daß du bedenkst, daß das Geringste, was du verstehst, dich augenblicklich verpflichte, darnach zu thun, so liest du nicht das Wort Gottes“ (S. 61). Ob Kierkegaard es aber auch selbst vielleicht nicht will, so hat er damit doch jede objektive, wissenschaftliche Betrachtung der Bibel ausgeschlossen. Wer darf sich unterstehen, das Wort Gottes nicht als Gottes Wort zu lesen? Wer die Bibel überhaupt für Gottes Wort hält, also der Christ, wie Kierkegaard ihn in „Zur Selbstprüfung“ voraussetzt, gewiß nicht. Nimmt man es mit obiger Regel für das Lesen der Bibel genau, so muß man bei diesem streng den Gesichtspunkt der erbaulichen Aneignung festhalten und in jeder deutlichen Stelle ein direkt an den Leser gerichtetes Wort Gottes sehen. Die einzige noch zulässige Reflexion bei dem Bibellesen wäre dann die, in welcher Weise das verstandene Wort Gottes in die Praxis eingeführt werden könne. Eine Untersuchung des Werts und der Giltigkeit einzelner Stellen oder der ganzen Bibel wäre unstatthaft, ein Zweifel an der Wahrheit irgend einer Aussage natürlich noch viel mehr, und somit der Glaube an die Bibel in strengster Form direkte Christenpflicht. — S. 106 ff. redet Kierkegaard ferner von der Himmelfahrt Christi und davon, daß Christus der Weg sei, den jeder seiner Nachfolger gehen müsse, gleich ihm mit der Niedrigkeit beginnend, und aus ihr zur Höhe erst hinansteigend. Zum Schlusse (S. 126) macht er sich den Einwurf: „Doch, es ist wahr, man hat ja an der Himmelfahrt gezweifelt.“ Das beunruhigt

ihn aber nicht sehr. „Ja, wer hat denn gezweifelt? ob einer von denen, deren Leben die Merkmale der ‚Nachfolge‘ trug? einer von denen, die alles verließen, um Christo nachzufolgen? . . . welchen die Verfolgung ihr Merkmal aufprägte? Nein, von ihnen niemand. Aber als man die Nachfolge abschaffte und dadurch die Verfolgung zur Unmöglichkeit machte . . ., da kamen dem Müßiggang und der Selbstgefälligkeit allerlei Zweifel auf.“[1] . . . „Diejenigen dagegen, deren Leben das Merkmal der Nachfolge trug, die haben nicht an der Himmelfahrt gezweifelt. Erstens weil ihr Leben zu angestrengt . . . war, um müßig da sitzen und sich mit Gründen und Zweifeln . . . beschäftigen zu können.“ Zweitens weil die täglichen Leiden und der Widerstand der Menschen „in dem ‚Nachfolger‘ das Bedürfnis hervorpreßte, das die bloß menschlichen Trostgründe sprengt . . ., wie die Himmelfahrt die Naturgesetze sprengt oder mit ihnen streitet (das ist ja die Einwendung des Zweifels): das Bedürfnis, welches auf eine andre Art von Trost hindrängt, auf die Himmelfahrt des Herrn und Meisters, welches glaubend zur Himmelfahrt hindurchdringt.“ Kommen einem daher Zweifel an der Himmelfahrt Christi, so soll man sich sagen, das habe darin seinen Grund, daß man noch nicht der richtige Nachfolger sei; man soll sich mit dem Zweifel nicht einlassen, besonders nicht mit Gründen gegen ihn streiten wollen, sondern ihm, wie Luther sagt, gebieten den Mund zu halten. Denn man kann darauf rechnen: wenn man sich in Hinsicht der Nachfolge etwas weiter hinauswagt, so „kommt die Gewißheit über die Himmelfahrt sogleich.“ — Hier wird also zwar nicht ein gemachtes Fürwahrhalten der Himmelfahrt zugemutet, aber doch dies, daß man theoretische Bedenken gegen dieselbe a priori auf sittliche Ursachen zurückführe und ihnen deshalb das Wort entziehe. In seinen Konsequenzen wird dies doch sehr leicht dazu führen, daß man sich zwingt,

[1] Ähnlich schon im „Begriff der Angst“ S. 144: „Wenn ein Freidenker allen Scharfsinn darauf verwendet zu zeigen, daß das Neue Testament erst im zweiten Jahrhundert geschrieben sei, so ist es eben die Innerlichkeit [das lebendige Bewußtsein, durch das N. Test. ethisch verpflichtet zu sein], die er fürchtet, und darum will er das Neue Testament in eine Klasse mit allen andern Büchern gesetzt wissen.“

Aussagen der Bibel, die man eigentlich nicht glaubt, doch eben zu glauben, daß man sich also zwingt, an die Bibel zu glauben.[1]

Eine analoge Stellung zum Dogma ergiebt sich insbesondere aus Äußerungen des Anticlimacus (der in diesem Punkte unbedenklich mit Kierkegaard identifiziert werden darf) in der „Krankheit zum Tode“. Er sagt (S. 106), daß die Orthodoxie ganz richtig bemerkt habe, das ganze Christentum sei ohne Halt, wenn die Sünde negativ bestimmt werde, als Schwachheit, Sinnlichkeit, Endlichkeit, Unwissenheit u. dgl. „Deshalb schärft die Orthodoxie ein, daß eine Offenbarung von Gott nötig ist, um den gefallenen Menschen zu lehren, was Sünde ist, und daß diese Mitteilung geglaubt werden muß, weil sie ein Dogma ist.“ Um die Auffassung der Sünde gegen jede Verflüchtigung durch die Spekulation zu sichern, setzt das Christentum aller Reflexion über die Sünde ein Ziel durch das Paradox, das Dogma der Erbsünde, das als Paradox nicht begriffen, sondern geglaubt sein will (S. 101 f.). „Und das versteht sich: das Paradox, der Glaube und das Dogma, diese drei Bestimmungen bilden eine Allianz und Harmonie, welche das sicherste Bollwerk gegen alle heidnische Weisheit ist“ (S. 106). — Wie mit der Sünde verhält es sich mit Christus. „Die Lehre des Christentums ist die Lehre von dem Gottmenschen,“ welche den Menschen stets reizt, sich an ihr zu ärgern, da die Gottmenschheit gegen den von dem Christentum streng festgehaltenen absoluten

[1] Eine bestimmte Deutung dessen, was er unter „Inspiration“ versteht, hat Kierkegaard nicht gegeben. 1833 tadelt er in einem Brief (Nachgelassene Papiere [Efterladte Papirer] 1833—1843 S. 14) die Verflüchtigung des Begriffs der Tradition und Inspiration durch die spekulative Theologie. Der „Begriff der Angst“ weist die Lehre von der hl. Schrift aus der Dogmatik hinaus, und zwar in einem Gedankenzusammenhang, der ein Dogma von der Inspiration überhaupt auszuschließen scheint (S. 16). Dagegen geht die „Nachschrift zu den philosophischen Bissen“ auf die Betrachtungsweise ein, welche in der Inspiration die dogmatische Garantie der Wahrheit und Suffizienz der Bibel sieht, weist darauf hin, daß die Inspiration nur für den Glauben vorhanden sei, und erklärt es für widersinnig, durch den historischen Nachweis der Authentie der Schrift die Inspiration derselben stützen zu wollen (S. 16). Doch wird nach der ganzen Anlage dieser Schrift hierdurch nicht entschieden, ob Kierkegaard ein Dogma von der Inspiration der Schrift annimmt oder ablehnt und wie er diese aufgefaßt wissen will.

Qualitätsunterschied zwischen Gott und Mensch notwendig anstößt. Aber es ist Sünde, sich an der Gottmenschheit deshalb zu stoßen, über sie indifferent keine Meinung haben zu wollen, oder sie positiv zu leugnen, indem man Christus doketisch nicht als einzelnen Menschen oder rationalistisch nur als einzelnen Menschen auffaßt. Die positive Leugnung des Gottmenschen Christus ist die Sünde wider den heiligen Geist (S. 142—151). — Nach dieser Auffassung Christi, des Ärgernisses, der Sünde wider den heiligen Geist, scheint doch bei der Entscheidung über das Heil des Menschen wesentlich mit in Betracht zu kommen, ob er theoretische Bedenken gegen den Gedanken der metaphysischen Gottheit eines einzelnen Menschen aufzugeben sich entschließen und an die Gottmenschheit glauben kann. Das Dogma von Christus ist hier Glaubensgegenstand, das sacrificium intellectus Glaubenspflicht.

Da Kierkegaard zudem einer Offenbarung unbedenklich die Aufgabe und Bedeutung zuweist, eine neue Lehre zu bringen (Eft. Pap. 1844—1846 S. 659 ff.), so glaubt man sich bei ihm wirklich oft in die intellektualistische Auffassung von Offenbarung, Bibel, Dogma und Glauben zurückgesetzt, welche die lutherische Orthodoxie kennzeichnet. Daß er dabei das Seligkeitsinteresse, das zu dem Glauben treibt, außerordentlich stark hervorhebt, könnte nicht beweisen, daß er den Intellektualismus und die Gesetzlichkeit der Orthodoxie prinzipiell überwunden hätte. Denn die Orthodoxie sah in den Lehren, welche der Christ für wahr halten sollte, doch auch immer die beseligende Wahrheit, deren Inhalt er sich persönlich zueignen müsse. Trotzdem redet Kierkegaard[1] von der Ortho-

[1] 1835 erzählt Kierkegaard in einem Brief (Eft. Pap. 1833—43, S. 42), seit er selbst zu denken begonnen habe, sei ihm der ungeheure Koloß der Orthodoxie, in der er sozusagen aufgewachsen sei, ins Wanken gekommen. „Ich konnte nun wohl mit ihr in einzelnen Punkten einig sein . . . , andrerseits konnte ich wohl auch das Schiefe sehen, das in manchen Punkten lag, aber die Hauptbasis mußte ich einstweilen in dubio stehen lassen.“ Von da an findet sich manche scharfsinnige, auch bittere Bemerkung über die „steife“ Orthodoxie (s. z. B. „Begriff der Angst“ S. 144, wo sie mit der Freidenkerei im Gebiet des „Dämonischen“ untergebracht wird), dagegen keine Andeutung, daß er selbst für orthodox gelten möchte. Doch hat er das Bewußtsein, daß er der Orthodoxie näher verwandt sei als jeder kritischen Theologie.

doxie immer in einer Weise, daß er sie für sich deutlich nicht beansprucht. Und er thut wohl daran; denn seine Verwendung der Bibel und des Dogmas steht mit den oben angezogenen biblizistisch oder orthodox klingenden Äußerungen oft in dem denkbar schroffsten Kontrast; und wenn er seinen Begriff des Glaubens geflissentlich und ausführlich entwickelt, so leitet keine Spur darauf hin, daß der Glaube zunächst als fides implicita eine Offenbarungsurkunde und die aus ihr gezogenen Lehren für Wahrheit halten müßte, um sich dann die Wahrheit innerlich anzueignen. Dies ist aber die Form, in welcher vom Standpunkt der Orthodoxie und des Biblizismus aus das Glaubensleben verläuft, es ist die wirkliche Form des Glaubens unserer bibelgläubigen, im Katechismus unterrichteten, das „Konfirmationsbüchlein" bekennenden Gemeinden.

Wer sich schon mit Kierkegaards erbaulichen Reden beschäftigte, hat gewiß mit Verwunderung bemerkt, wie auffallend gering deren eigentlich dogmatischer Gedankengehalt ist, wie auffallend selten sich ein wirklicher exegetischer Beweis für die vorgetragenen Gedanken findet. Und zwar ist diese Beobachtung nicht bloß bei den früheren, im Sinne allgemeinerer Religiosität „erbaulichen" Reden zu machen, sondern auch bei den späteren „christlichen", welche nur mit spezifisch christlichen Kategorien operieren wollen — obgleich nach Kierkegaards Theorie die „christliche" Rede sich von der bloß „erbaulichen" auch dadurch unterscheidet, daß die Autorität („Myndighed") der Bibel geltend gemacht und so das Erbauliche nicht als etwas Ausgedachtes, sondern als etwas Aufgetragenes, mit Autorität Befohlenes eingeführt wird. Es ist dies ein so hervorstechender Zug an seinen Reden, daß man sie gerade solchen Theologen zu angelegentlichem Studium empfehlen kann, welche mit der gesetzlichen Autorität von Bibel und Dogma gebrochen haben und doch nicht bloße Moral, sondern wirkliche Religion und positives Christentum verkündigen wollen. Und wenn Kierkegaard auf Bibel und Dogma als auf Autoritäten hinweist, so hängt häufig die Wahrheit seines Gedankens gar nicht an dem begründenden Bibelwort, oder ist seine Verwendung nicht im ursprünglichen Sinne des Bibelworts und Dogmas, oder ist auch beides zugleich der Fall.[1]

[1] Direkt abgewiesen wird ein biblischer Gedanke von größerer Tragweite im „Begriff der Angst", S. 29 Anm.: „Die Lehre, daß Adam und Christus

So ist z. B. in der oben besprochenen Rede über die Himmelfahrt Christi Wahrheit und Kraft der von Kierkegaard entwickelten erbaulichen Gedanken durchaus nicht von der Wirklichkeit der sichtbaren Auffahrt Christi abhängig, welche theoretische Bedenken erregt. Was Kierkegaard erbaulich verwertet, ist nur dies, daß Christus durch seine Erniedrigung bis zum Kreuzestod zu seiner Herrlichkeit aufstieg; nur das brauchte er sich also durch die Bibel gewährleisten zu lassen. Wenn er hiefür keinen geoffenbarten, mit Autorität bekleideten Bericht hätte anführen können, so hätte seine erbauliche Rede gerade in Kierkegaards Sinne wiederum keinen Eintrag erlitten. Denn für seinen Gedankengang genügte nach seinen sonstigen Anschauungen der Hinweis auf die Thatsache (die kein Mensch leugnet), daß die ersten, wahren Nachfolger Christi *geglaubt* haben, ihr Meister sei erhöht und habe sich ihnen lebendig erwiesen; daß sie damit Recht hatten, daß Christus *wirklich* erhöht *ist*, das kann gerade nach Kierkegaard nur derjenige *wirklich* glauben (er *wird* es aber auch gewiß glauben), der sich entschließt, dem *Erniedrigten* sich anzuschließen. Es ist also höchst überflüssig, daß Kierkegaard die Autorität der Schrift für die Wirklichkeit der sichtbaren Himmelfahrt Christi einstehen läßt; denn der „Nachfolger" braucht für seinen Glauben die Autorität der Schrift nicht, dem Nicht-„Nachfolger" nützt sie nichts. — Sodann ist Kierkegaards Exegese oft äußerst künstlich oder geradezu falsch (vgl. z. B. die Erklärung von Röm. 13, 10 und Joh. 21, 15 in „Leben und Walten der Liebe" I S. 130 ff. und 210 ff.); und es ist ihm, der sich über das Verhältnis zu Autoritäten so sorgfältig Rechenschaft ablegte, kaum anzumerken, daß ihn die Autorität der inspirierten Bibel zu besonderer Sorgfalt in der Deutung derselben bewogen hätte. — Wenn ferner Kierkegaard das geoffenbarte Dogma von der Erbsünde so streng als Glaubensartikel aufstellt, so ist es doch äußerst sonderbar, daß er dieses Dogma mit klarem Bewußtsein kritisiert und umgedeutet und dabei gerade das ausgeschieden hat, was dem bösen Verstand am meisten zum Ärgernis ist. Denn er — genauer: sein Pseudonym Vigilius

---

einander entsprechen, erklärt lediglich nichts; sie verwirrt vielmehr [in der Lehre von der Sünde und Versöhnung] alles."

Haufniensis; doch hätte er diesem die fraglichen Äußerungen nicht in den Mund legen können, wenn er in ihnen einen eigentlichen Verstoß gegen die Autorität des Dogmas gesehen hätte — verwirft eben die Vererbung der Sünde und statuiert bei jedem Menschen eine erste Sünde, einen Sprung in die Sünde hinein. Wo bleibt da die symbolische Bestimmung: quod post lapsum Adae omnes homines secundum naturam propagati nascantur cum peccato ...?[1] Und wie verträgt sich mit der Autorität des Dogmas Kierkegaards Stellung zur Kindertaufe? Nach dem Dogma ist doch die Taufe überall das lavacrum regenerationis, auch wenn unmündige Kinder getauft werden, und man weiß ja, welche Schwierigkeiten dieses Paradox der Dogmatik bereitet. Hier aber sieht Kierkegaard kein „Paradox", das in der Allianz mit Glauben und Dogma ein unüberwindliches Bollwerk gegen alle heidnische Weisheit bildete; nein, seinem heidnischen Verstand ist es platterdings ein Widersinn, daß Geburt und Wiedergeburt zeitlich zusammenfallen sollten, und sein christliches Urteil lautet dahin, daß diese Meinung eine gefährliche „Naturalisation" des Christentums enthalte („Philos. Bissen" S. 260 f.; Eft. Pap. 1833—43 S. 451). — Eine ganz eigentümliche Stellung nimmt Kierkegaard in der Christologie ein. Symptomatisch, wenn auch an sich ohne weitere Bedeutung, ist hiefür seine Verwertung der Empfängnis vom hl. Geist. Vielleicht schien ihm diese der einzig mögliche Weg der Menschwerdung Gottes zu sein, und so könnte er ihr auch eine heilsgeschichtliche Bedeutung zuschreiben. Doch verweilt er kaum je ausführlicher bei einer solchen. Was ihn beschäftigt und was er praktisch verwertet, ist etwas ganz anderes: erstens nämlich, daß die jungfräuliche Mutter Jesu durch die göttliche Gnade, die sie ja der öffentlichen Verachtung preis-

[1] Über die in Betracht kommenden Aussagen der Symbole bemerkt Vig. höchst unbefangen: „In diesen haben wir nicht sowohl theoretische Bestimmungen [was sie doch sein wollten] mit wissenschaftlicher Abzweckung zu sehen, vielmehr macht in ihnen ein ethisch gerichtetes frommes Gefühl seiner Indignation über die Erbsünde Luft. Indem es hierbei die Rolle des Anklägers übernimmt, ist es mit fast weiblicher Leidenschaftlichkeit ... einzig bemüht, die Sündhaftigkeit und sich in derselben abscheulicher und immer abscheulicher zu machen" („Begriff der Angst" S. 22; s. überhaupt S. 21—48).

gab, in die größte Angst und Not versetzt wurde, daß sie also von Gott zugleich gesegnet und verflucht wurde (Furcht und Zittern S. 57 f.); und zweitens, daß Jesus nach der Auffassung der Welt eigentlich für ein uneheliches Kind gelten mußte, daß also an den Jünger die horrende Zumutung gestellt wurde, einen in den Augen der Welt mit dem Makel unehelicher Geburt behafteten Menschen als seinen Gott zu bekennen (Einübung im Christentum S. 56). Biblisch ist nun diese Verwertung der übernatürlichen Empfängnis Christi kaum, und orthodox ist sie auch nicht, aber echt kierkegaardisch ist sie. Denn so dient Maria zum Beweis für einen Lieblingssatz Kierkegaards: daß es menschlich betrachtet ein Fluch sei, Gottes Auserwählter zu sein. Und für Kierkegaards Christus paßt es vollkommen, daß man ihm auch uneheliche Geburt hätte vorwerfen können. Denn bei seinen Aussagen über Christus ist Kierkegaards Hauptabsehen fast regelmäßig darauf gerichtet, den unendlichen Kontrast nachzuweisen, in dem Christus mit allem menschlich-natürlichen Meinen über Gott steht; das Ärgernis, das jeder an ihm nehmen muß, der seines eigenen Herzens Gedanken über Gott und Göttliches nicht fahren lassen kann; die innere Not, die entsetzliche Spannung, in der ein Mensch sich allein entschließen kann und muß, in ihm seinen Gott zu sehen. Dadurch will er zugleich verständlich machen, wie die in der Zeit eintretende Entscheidung für Christus eine Entscheidung für die Ewigkeit sein kann. In wie weit nun diese Auffassung Christi dem historischen Christus gerecht wird, muß hier unerörtert bleiben; nur darauf sei hingewiesen, daß dieser doch wohl nicht wie der Christus Kierkegaards sagte, er sei Gott (Einübung im Christentum S. 31). Der Christus des Dogmas könnte das wohl gesagt haben. Trotzdem ist klar, daß dieser nicht der Christus Kierkegaards ist, obgleich Kierkegaard den dogmatischen Gottmenschen in seinem Sinne benutzen konnte. Denn wenn auch dieser **jetzt** vielen zum Anstoß wird, so wollte ihn doch das Dogma nicht wie Kierkegaard als Stein des Anstoßes und Fels des Ärgernisses darstellen; eher läßt sich das Gegenteil behaupten, daß der historische Christus als menschgewordener Logos dem natürlichen Denken verständlicher und annehmbarer gemacht werden sollte. — Daß Kierkegaard trotz seiner

Verwendung orthodoxer Formeln nicht die religiöse Stellung zu Christus hatte, aus welcher das christologische Dogma hervorging, zeigt sich noch an einem andern Punkte. Daß nämlich Christus die Möglichkeit der Vergebung der Sünden durch Gott beschafft habe, ist für Kierkegaard kein wirklich lebendiger Gedanke[1]; auch der Gedanke einer mystischen Vereinigung mit Christus und Teilnahme an seinem göttlichen Leben ist ihm vollständig fremd; die absolute Bedeutung Christi besteht für ihn — wenn ich ihn recht verstehe — darin, daß er in der Entwicklung der Menschheit und jedes Einzelnen die Krisis herbeiführt, in welcher der Gegensatz zwischen Mensch und Gott sich entscheidend offenbart, und daß er in der Krisis dem Menschen die Hand reicht und den, der sie nimmt, in ihr hält, um für ihn sodann der „Weg" zu werden, auf dem der „Nachfolger" im Kampf gegen Sünde und Welt zur Erhöhung gelangt. Hiebei hat Kierkegaard von Jahr zu Jahr entschiedener betont, daß Christus der „Weg" sei. Und dabei hat er Christus, den Anfänger und Vollender des Glaubens, immer mehr wirklich, d. h. menschlich kämpfen lassen, in einer Weise, daß wenn nicht er, so doch der Leser den Gott Christus fast ganz vergessen kann. Allerdings erinnert er dann bisweilen geflissentlich daran, Christus sei trotzdem der Gottmensch und von uns qualitativ verschieden: das beweist aber doch wohl vor allem dies, daß er sich in einer Betrachtungsweise ergeht, bei der er das Dogma aus dem Gesicht verliert. — Hat Kierkegaard in der Christologie die dogmatische Formel benützt, obwohl er, wie ich glaube, nicht auf dem Boden des Dogmas steht, so hat er umgekehrt die Formel der „Rechtfertigung aus dem Glauben allein" nicht benützt, obgleich er sich diese Lehre religiös angeeignet hat. Doch kann er auch in ihr nicht für orthodox gelten. Bedeutsam ist schon, daß er nicht von Rechtfertigung, sondern von Vergebung redet, wodurch die juristische Fassung des Dogmas in Wegfall kommt. Viel wichtiger ist aber,

[1] Es war dies ohne Zweifel Kierkegaards Auffassung; (s. z. B. En opbyggelig Tale 1850 S. 16 ff.); aber sie hatte für sein religiöses Leben und Denken keine entscheidende, fühlbare Bedeutung. Man lese nur etwa „Leben und Walten der Liebe", die „Krankheit zum Tode" (bes. S. 122—131), die „Einübung im Christentum", und man wird mir Recht geben.

daß ihm die Vergebung der Sünden nicht das religiöse Gut ist („Leben und Seligkeit"), überhaupt nicht ein selbständig in Betracht kommendes Gut, sondern immer nur die unverdiente, gnädige Tilgung der Vergangenheit durch Gott, welche das Gemüt von dem Druck der Schuld erleichtert, die Voraussetzung für das religiöse Leben und Wirken bildet und die Stimmung in diesem reguliert. Wer aber, weil ihm die Sünden ohne Verdienst vergeben sind, in die „Nachfolge" eintritt, die Schmach Jesu trägt und seinen Kampf kämpft, der hat in der Ewigkeit positive Ehre zu gewarten. Diese ist die Seligkeit, das positive religiöse Gut und Ziel. Sie wird nicht „verdient" — das wäre ein ganz falscher Ausdruck —, aber ein „Gnadengeschenk" ist sie auch nicht; sie wird erkämpft. Aus dieser Auffassung ergiebt sich eine religiöse Stimmung, welche die Grundstimmung der reformatorischen Frömmigkeit ganz rein in sich enthalten kann, aber dieser doch einen neuen Ton hinzufügt, der bei Kierkegaard selbst je länger je mehr vorschlägt. Denn nach ihm kommt der Christ im Frieden des versöhnten Gewissens nicht zur Ruhe, sondern wird im Besitze des Friedens (der aber stets neu erworben werden muß) kampfeslustig zum Angriff auf die Welt übergehen, in dem er sich wirkliche Ehre holen kann.[1]

So zeigt also Kierkegaard eine so freie Stellung zu Bibel und Dogma, wie man sie nach den berührten und manchen andern bibel- und dogmengläubigen Äußerungen nicht vermuten sollte. Hiezu kommt das Weitere, daß Kierkegaards stufenweise sich aufbauende Erörterungen des Glaubensaktes immer eine Richtung einschlagen, welche nicht erwarten läßt, daß geoffenbarte Lehren als Glaubensgegenstand auftreten. In „Furcht und Zittern" ist der Glaube die paradoxe Kunst, daß der Geist, der sich seiner Unendlichkeit bewußt geworden,

[1] Die Verschiebung der religiösen Stimmung ist in allen späteren Schriften Kierkegaards fühlbar zu bemerken. Ganz deutlich sieht man den Übergang z. B. in „zur Selbstprüfung" S. 45—49. Hier wird die Seligkeit noch als direkte Folge der Vergebung gefaßt; aber es wird dann als eigentlich „himmelschreiendes Unrecht" dargestellt, „daß wir einer so selig werden wie der andere", der in der Vergebung bloß beruhigte Christ, welcher in den Kampf mit der Welt nicht aktiv eintritt, so selig wie der in den schwersten Kämpfen erprobte Wahrheitszeuge.

„kraft des Absurden" in der ihm heterogenen Endlichkeit sich sicher bewege, obgleich er jeden Augenblick sich bewußt ist, in ihr ein Fremdling zu sein und zu bleiben. Der „Begriff der Angst" definiert gelegentlich im Anschlusse an Hegel den Glauben als die „innere Gewißheit, welche die Unendlichkeit antizipiert." Die „Wiederholung" und die „Leidensgeschichte" in den „Stadien auf dem Lebensweg" schildern hauptsächlich die innere Spannung der Anfechtung, in welcher der Mensch vor die Wahl gestellt wird, gläubig sich in Gottes Hand zu übergeben und von Gott sein Leben zurückzuempfangen oder verloren zu gehen. Daß dabei an den Angefochtenen die Frage herantrete, ob er eine dogmatische Lehre für wahr halte, ist nirgends angedeutet. Im Gegenteil wird geflissentlich hervorgehoben — Kierkegaard nimmt dies als Verdienst für sich in Anspruch —, die Wahl sei nicht die: zweifeln oder glauben, sondern diese: glauben oder verzweifeln. Dieser Gegensatz ist auch in der „Krankheit zum Tode" scharf festgehalten; nur daß hier die Verzweiflung durchaus als Symptom und Folge eines falschen Verhältnisses zu Gott gefaßt wird, so daß dem Glauben als genau entsprechender Gegensatz die Sünde gegenübergestellt wird. Erst zum Schlusse nimmt diese Schrift eine dogmatische Wendung. Doch tritt auch hier noch hervor, daß Kierkegaard in dem Glauben an Christus nicht sowohl eine Meinung über Christus, als vielmehr ein Verhältnis zu ihm sehen will. Ebenso ist in den „Bissen" und der „Einübung" trotz andersartigen Anklängen der Glaube doch entschieden ein persönliches Verhältnis zu Christus als Person.

Wie Kierkegaard überhaupt kein „ausgeklügelt Buch" war, sondern „ein Mensch mit seinem Widerspruch", so ist auch seine Stellung zu Bibel und Dogma mit starken Widersprüchen behaftet. Kierkegaard selbst ist auf dieselben nicht aufmerksam geworden; wenn er sie je gefühlt hat, so ist er doch nie dazu gekommen, selbständig zu untersuchen und präzis zu definieren, ob und wie weit er sich durch die biblische und dogmatische Tradition in der Weise gebunden fühle, daß er ihr gehorsam sich unterwerfe, auch wo er eigentlich abweichender Meinung wäre, d. h. ob und wie weit ihm die biblische und dogmatische Tradition Autorität sei. Ebenso wenig hat er genau untersucht und festgestellt, wie er die

Tradition und den Traditionsglauben der Gemeinde dem Bestreben dienstbar machen könne und müsse, Christus wirkliche Jünger oder Nachfolger zu gewinnen. Hat aber Kierkegaard selbst diesem wichtigen Punkt nicht die nötige Aufmerksamkeit geschenkt, so darf er doch von dem nicht übersehen werden, der seinerseits Kierkegaard benützen will, um sich über das Christentum, den gegenwärtigen Zustand der Christenheit und die Ziele einer wirklich christlichen Wirksamkeit zu orientieren. Denn Kierkegaard selbst kann nicht verstanden werden, wenn nicht dieser Punkt in seiner Theorie und Praxis klar gelegt wird. Und da eine genauere Untersuchung seiner Stellung zu Bibel und Dogma für die Auffassung des schwierigen Begriffs der Autorität einen Gewinn abzuwerfen verspricht, so läßt sie sich auch solchen vorlegen, die sich für Kierkegard selbst nicht weiter interessieren.

Im folgenden suche ich nun erstens zu erweisen, daß Kierkegaards originale[1] Auffassung der religiösen Existenz ihn in kein Autoritätsverhältnis zu Bibel und Dogma oder zu irgend einer Art von Offenbarung einer Lehre bringen konnte. Zweitens versuche ich zu zeigen, daß Kierkegaards historische Stellung und die Mission, die er sich übertragen glaubte, ihm nahe legte, die schlechthinige autoritative Giltigkeit geoffenbarter Lehren und Gebote zu behaupten und zu verwenden. Drittens werde ich den Nachweis versuchen, daß es trotzdem in der Konsequenz von Kierkegaards Theorie und Praxis liegt, jede gesetzliche Autorität für den Christen und den, der es werden soll, fallen zu lassen, das Denken völlig frei zu geben und bloß Christus zu verkündigen und zu vertreten, je nach dem Auftrag und der Gabe, die jeder von Gott hat.

II.

Bei Übergangsgestalten, wie Kierkegaard eine ist, kostet es immer besondere Mühe festzustellen, worin ihr wahres geistiges Wesen, ihr geistiger Schwerpunkt lag, ob in dem, worin sie die Verwandtschaft mit dem Alten anerkannten und vielleicht energisch

[1] Original nenne ich dieselbe nicht wegen der etwaigen zeitlichen Priorität in der Aufstellung der fraglichen Gedanken, sondern nur insofern, als Kierkegaard sie (soviel ein andrer beurteilen kann) in eigenen Erlebnissen

betonten, ob in dem, worin sie bewußt zu dem Alten in Gegensatz traten und selbst den Fortschritt sahen, den sie machen wollten, oder ob vielleicht in etwas scheinbar ganz Indifferentem, in dem wenigstens sie den entscheidenden Gegensatz zum Alten nicht sahen. Zu einer sichern Auffassung solcher Gestalten wird man hauptsächlich deshalb nicht leicht kommen, weil ihrem Zeugnis über sich selbst durchaus nicht immer entscheidende Bedeutung beigelegt werden darf. Dies ist eine Hauptschwierigkeit bei der Deutung Luthers, und auch eine große Schwierigkeit für die Auffassung Kierkegaards. Wenn ich im folgenden durch freie Kombination, z. T. auch durch Ergänzung oder Umdeutung von Gedanken Kierkegaards einen Kreis von Ideen zusammenzustellen versuche, in dem ich das originale Denken desselben sehe, so bin ich mir wohl bewußt, daß ich von Kennern Kierkegaards entschiedenen Widerspruch erwarten muß, und daß mir solche mehr direkte Äußerungen desselben entgegenhalten können, als ich zu meiner Verteidigung beibringen kann. Warum ich trotzdem meine Auffassung für richtig halte, werde ich an seinem Ort zu erklären suchen. —

Religiös leben heißt mit Gott leben, und zwar nicht nur als endliches Subjekt mit Gott, dem Absoluten, in *einer* Wirklichkeit zusammenleben, sondern auch mit ihm zusammen wirken, zusammen mit ihm *eine* Wirklichkeit bilden. Aus dieser ganz allgemeinen und unbestimmten Beschreibung lassen sich bedeutsame formale Anforderungen an das religiöse Leben ableiten, wenn man nur bedenkt, was „leben" und was nicht mehr „leben" heißen kann, und unter welchen Bedingungen überhaupt ein Zusammenleben des endlichen Geistes mit dem unendlichen Gott möglich ist.

Wer religiös lebt, muß vor allem mit Gott *leben*, ein wirkliches ernstes, interessiertes Leben führen, welches alle Funktionen des menschlichen Geistes in Anspruch nimmt, das Denken, das Fühlen und Wollen. Contemplation Gottes ist kein religiöses Leben; ebensowenig ein bloßer Gefühlsumgang mit Gott; denn

---

und Entscheidungen produzierte, welche ihn so tief bewegten, daß die *unbewußte* Abhängigkeit von der Geschichte gebrochen wurde und fiel oder durch eine *ihrer Verantwortung sich bewußte* Übernahme des Erbes der Geschichte ersetzt wurde.

bei beidem kommt weder Gott noch der Mensch als *Wirklichkeit* in Betracht. Ebenso wenig kann ein Gewohnheitsleben, ob man nun durch sich selbst oder durch andre in dasselbe hineingekommen sei, ein religiöses Leben heißen, und ob es sich immer in religiösen Formen bewegte; denn es ist kein *Leben*, der Mensch hat in ihm keinen Ernst und ist kein Selbst.

Ferner ist klar, daß das Leben mit Gott, wo überhaupt ein solches wirklich vorhanden ist, das *ganze* Leben des Menschen ausmacht. Man kann nicht partiell mit Gott leben, partiell ohne Gott. Wer ein so geteiltes Leben führen wollte, hat noch nicht entdeckt, daß Gott *einer* und das Absolute ist; er hat keinen Gott, sondern einen Götzen. Wer zu Gott in einem Verhältnis stehen will, muß sich selbst als wirkliche Einheit auffassen und als Einheit zu Gott in Beziehung stehen; und umgekehrt: nur in dem Verhältnis zu Gott wird der Mensch wirklich einheitliche Person, wie in ihm sein Leben auch allein wahren Ernst, satte Wirklichkeit erhält und vor jeder Verflüchtigung bewahrt bleibt.

Im strengen Sinn religiöses Leben ist es noch nicht, wenn die Idee Gottes für den Menschen die regulative Idee für die Auffassung seines passiven und aktiven Lebens, seines Schicksals und seiner Aufgabe ist. Dann lebt er etwa *vor* Gott, nicht *mit* Gott. Das höchste, was er hiebei erreicht und was allerdings schon seinen Wert haben kann, ist dies, daß ein wesentlich nicht religiöses, d. h. nicht durch das Verhältnis zu Gott produciertes Leben religiös verklärt wird, oder daß ein von dem Individuum unabhängig von Gott produciertes Leben durch die Beziehung auf Gott eine religiöse Form erhält. Ein Leben mit Gott, in dem wirklich Gott zu seinem Recht kommt und die ihm gebührende Stellung einnimmt, ist aber nur so zu denken, daß nicht nur das Gottes*bewußtsein* demselben die *Form*, sondern Gott ihm *durch die bewußte That des Menschen* auch den *Inhalt* gebe.

Das wirklich religiöse Leben besteht also darin, daß der Mensch sich zum bewußten, freien Werkzeug Gottes hergiebt, mit der ihm von Gott gegebenen Kraft die ihm von Gott gewiesene Aufgabe vollbringt und hierin den einheitlichen Sinn seines Lebens, seine

Lebensaufgabe und sein Lebensglück findet. Natürlich kann die religiöse Aufgabe dem Menschen nicht durch sein Gottesbewußtsein, sein Wissen von Gott, seine Erkenntnis dessen, was vor Gott recht ist, gestellt sein; denn so wäre es immer noch der Mensch, der sich die konkrete Aufgabe stellte, und Gott fiele nur die Rolle zu, Repräsentant des Gesetzes in einer wohlgeordneten Republik zu sein. Die Aufgabe muß dem Menschen vielmehr von Gott selbst gegeben sein; sie ist die spezielle Mission, womit Gott den Einzelnen betraut, zu deren Ausführung dieser seine spezielle Ausrüstung und fortlaufende Unterstützung, sowie die Vollmacht erhält, entsprechend gegen die Menschen aufzutreten. Die Mission des Menschen ist natürlich immer eine geheime, wenn sie auch in einem öffentlichen Auftreten zu erfüllen ist; denn daß ein Mensch zu seiner Mission berufen ist, das ist sein Geheimnis mit Gott. Für andre Menschen ist jede göttliche Mission zunächst nur eine vorgebliche; wer eine solche vorgiebt, kann hiefür nie direkt Glauben beanspruchen, obwohl er doch solchen verlangen muß. Aus dem Bisherigen folgt zugleich von selbst, daß ein allgemeines und sicheres Wissen darüber, ob es je in Wirklichkeit einmal eine solche absolut religiöse Existenz gegeben hat, nicht möglich ist. Was als allgemeines Wissen festgestellt werden kann, ist nur dies, daß schon Menschen behauptet haben, in dem beschriebenen Verhältnis zu Gott zu stehen. Sonst läßt sich nur noch einsehen, daß diese Art der Existenz die denkbar höchste Existenzweise für den Menschen wäre — wenn sie je vorkäme.

Gesetzt nun, sie sei eine reale Möglichkeit, die praktisch in Betracht käme: wie könnte ein Mensch in diese Existenzweise hineinkommen? Natürlich dadurch allein, daß Gott ihn beruft und der Mensch dem Ruf dann Folge leistet. Und so kann natürlich jeder Mensch im strengen Sinn religiöse Person werden. Daß Gott einen Menschen zu einer Mission erwählte, kann ja nicht durch eine Differenz in der natürlichen Ausstattung des Menschen, durch besondere geistige Begabung u. dgl. bedingt sein, da Gott jeden Mangel in dieser Beziehung jederzeit ergänzen kann, wie er ja jedem die Naturgaben auch jeden Augenblick entziehen kann. Die Entscheidung liegt also in erster Instanz in dem freien Willen Gottes,

in zweiter in der Bereitwilligkeit des Menschen. Die schwierige Frage, welche die tiefste Qual, deren ein Mensch fähig ist, in sich birgt, ist nun aber die: wie wird der Mensch dessen gewiß, daß er von Gott berufen sei und wozu ihn Gott berufen habe? wie verständigt Gott den Menschen von seinem Beruf? unter welchen Umständen, Bedingungen oder Vorsichtsmaßregeln wird Gott einen Menschen in dieses intime Verhältnis zu ihm ziehen und ihm eine spezielle Mission anvertrauen? Über diese Fragen kann man sich schon Gedanken machen, ja man kann sogar eine Antwort darauf wagen, obschon natürlich im einzelnen Fall, was zwischen Gott und dem Menschen vorgeht, das Geheimnis des Menschen ist, das er niemand wirklich verständlich machen könnte, wenn er auch wollte.

Zunächst ist klar, daß das Bewußtsein der Berufung nicht magisch in den Menschen hineingezaubert werden kann; sonst wäre die Berufung gar kein geistiger Vorgang, der Berufene sich selbst nicht durchsichtig und darum auch keine wirkliche Gewißheit der Berufung möglich, welche der nachdringenden zweifelnden eigenen Reflexion und dem Unglauben andrer Stand halten könnte. Oder es müßte die Gewißheit des Berufenen die einer fixen Idee sein, was Gottes und des Menschen unwürdig wäre. Die Berufung muß in der hellen Beleuchtung des klaren Bewußtseins geschehen und psychologisch vermittelt sein. Deshalb muß man aber voraussetzen, daß der zu Berufende ein allgemeines religiöses Verhältnis zu Gott schon hat. In der Regel wird dies die Form haben, daß er an dem religiösen Leben einer religiösen Gemeinschaft teilnimmt, welcher er durch Herkunft und Erziehung angehört. In dieser ist für das Individuum faktisch die Gemeinschaft „Gott“, nämlich die letzte entscheidende, bestimmende Autorität. Da sie aber sich wieder auf Gott beruft, dessen Institution sie sein will, so bringt sie das Individuum doch auch in ein Verhältnis zu Gott. Und wenn dieses auch nicht direkt für den Einzelnen sittlich praktisch wird, so bereitet es diesen doch darauf vor, daß er an Gott denke, wenn dieser ihn in ein direktes Verhältnis zu sich ziehen will.

Dies wird nun dadurch geschehen, daß Gott das Individuum in der Gemeinschaft isoliert, es besonders nimmt. Hiezu können

natürlich die verschiedensten Mittel dienen, je nach der Aufgabe, für welche das Individuum vorbereitet werden soll. Insbesondere ist der Fall in Betracht zu ziehen, daß der Mensch in eine Situation gebracht wird, in welcher er sich mit seiner sittlichen Gemeinschaft nicht mehr sittlich verständigen kann, so daß er von dieser schief beurteilt und ungerecht oder doch nur mit halbem Recht sittlich verurteilt werden muß. Hierdurch kann er genötigt werden, sich auf den Gott, den ihm die Gemeinschaft als ihre Autorität wies, gegen die Gemeinschaft zu stützen, an ihm einen Halt zu suchen, wenn er von dieser sich trennen muß oder ausgestoßen wird. Doch eignet er sich hiemit erst die Idee Gottes individuell zu, tritt aber noch nicht in ein wirkliches spezielles Verhältnis zu Gott ein. In dieses kann er überhaupt nicht von sich aus eintreten, sondern er muß von Gott in ein solches aufgenommen werden.

Ehe dies aber geschehen kann, wird Gott sein Werkzeug zuerst noch als Persönlichkeit zermalmen. Er stürzt es in Verzweiflung und in die Tiefe des Schuldbewußtseins, das nicht notwendig auf äußerer grober Verschuldung beruhen muß. Daß das Individuum zuerst von Gott gebrochen werde, ist deshalb notwendig, weil es sonst nie ein absolut williges Werkzeug in Gottes Hand werden und nie sich damit begnügen würde, nur ein Werkzeug Gottes sein zu wollen. Es muß die Schrecken kennen gelernt haben, in welche Gott stürzen kann, damit es später jedem Schrecknis, das ihm droht, mutig entgegengehen kann; und es muß zum wirklichen Sünder geworden sein, damit es sich nicht gegen Gott oder gegen die Menschen überhebe.

Auf Seiten des Menschen ist indessen der normale, nicht nur der gewöhnliche Gang der Entwicklung der, daß er sich gegen das spezielle Verhältnis zu Gott, in das er hineingezogen wird, so lange sträubt, als er überhaupt kann, so lange, bis er von Gott überwältigt wird und vor der Alternative steht, entweder sich direkt gegen Gott zu empören, oder sich unbedingt Gott zu überlassen. Dieses Sträuben ist eudämonistisch und ethisch gleich berechtigt. Denn wenn sich der Mensch auch meist zu seiner Selbstbehauptung zu Gott flüchtet und ihn für sich privatim in-

teressiren will, so bekommt er doch bald genug zu fühlen, daß ein spezielles Verhältnis zu Gott ihm keine behagliche Existenz bereitet, sondern sich zu einer Leidensgeschichte gestaltet (obgleich Gott ihn zugleich beseligt) und ihm leicht für diese Welt äußerlich gesehen den Untergang bereiten wird. Sodann muß ihm bald auch das klar werden, daß das Gottesverhältnis, in das er hineingezogen wird, ethisch äußerst gefährlich ist. Denn je ernsthafter der Gedanke für ihn in Betracht kommt, daß Gott mit ihm seine besondern Gedanken habe, daß Gott ihn als Werkzeug benutzen wolle (die religiöse Gemeinschaft redet ja auch von Werkzeugen Gottes, so daß dieser Gedanke ihm wohl kommen kann): desto weniger kann er durch Mitteilung seiner Gedanken an andre die Fühlung mit der sittlich-religiösen Gemeinschaft behalten und sich selbst dadurch ethisch kontrollieren; desto einsamer ist er mit seinen unruhigen Gedanken; desto größer wird die Gefahr, daß er allen Halt verliere und sich selbst mit Gott verwechsle.

So sträubt sich das Individuum also gegen die Isolierung von der sittlichen Gemeinschaft, obgleich es zur Selbstbehauptung gegen dieselbe zu Gott flüchtet. Es sucht um jeden erlaubten Preis Fühlung mit ihr zu behalten und sich in den Dienst ihrer Interessen zu stellen. Es vertritt die Anforderungen und das Urteil der Gemeinschaft gegen sich selbst; es ist jederzeit bereit, sich dem Urteil derselben zu unterwerfen — natürlich aber doch nur dann, wenn es diese Unterwerfung nicht bloß äußerlich zum Schein, sondern innerlich in Wahrheit vollziehen kann, so daß es glauben kann, es habe dadurch die ethisch normale Stellung zu sich, zu der Gemeinschaft, zu Gott wieder eingenommen. — Auch gegen die Demütigung vor Gott im absoluten Schuldbewußtsein sträubt sich das aufrichtige Individuum, so lange es kann, und mit Recht. Denn es ist weder Gottes noch des Menschen würdig, daß dieser in eilfertiger Zerknirschung den Frieden mit Gott auf Kosten der Wahrhaftigkeit festzuhalten oder wiederherzustellen suche. Ein solches Benehmen kann einem Tyrannen gegenüber angebracht sein, nicht einem sittlichen Gott.

Ex hypothesi wird nun das Individuum von Gott wirklich innerlich überwunden, gebrochen, während es sich mit der sittlichen

Gemeinschaft nicht wirklich verständigen, d. h. sich ihr nicht reuig wieder unterwerfen, ihr Urteil anerkennen und ihr dienen kann. Von ihr bleibt es also innerlich getrennt. Und nun ist es darauf angewiesen, daß es in seinem Gegensatz zu der Gemeinschaft durch sein Verhältnis zu Gott Sinn und Gehalt in seine Existenz bringe, das bisher Erlebte und was ihm noch weiter begegnen wird, religiös verstehen lerne und seine göttliche Aufgabe kennen lerne, wenn ihm Gott eine solche zugedacht hat, oder als seine Aufgabe verstehen lerne, daß es scheinbar unthätig nur sein Verhältnis zu Gott rein erhalte. Die Gefahr bei dem allem ist wie schon bemerkt diese, daß es in seiner Einsamkeit sich, seines Herzens Gedanken und Wünsche mit Gott, Gottes Gedanken und Gottes Willen verwechsle. Sie nötigt das Individuum zur äußersten Vorsicht. Vor der drohenden Verwechslung seiner selbst mit Gott kann es sich aber nur dadurch hüten, daß es nichts direkt auf Gott zurückführt, keinen Gedanken, keine Stimmung, keinen Wunsch, was sich ihm aus ihm selbst, aus der natürlichen Anlage, aus Temperament und Neigung, begreiflich machen läßt, oder was sich auf historische Einflüsse zurückführen läßt. Hieher gehört aber alles, was für das Individuum selbst und für andere direkte, natürliche Wahrscheinlichkeit besitzt, was sich direkt beweisen und begreiflich machen läßt, insbesondere auch was der Neigung entgegenkommt. Gott wird also das Individuum nur dann zu begegnen glauben, wenn er ihm als absolutes Paradox entgegentritt; seine Wege und Gedanken müssen für das Individuum das Kennzeichen haben, daß sie weder für andre noch für das Individuum selbst natürliche Wahrscheinlichkeit besitzen, sondern sowohl von jenen als von diesem erst — nach Überwindung eines Widerstandes — geglaubt werden müssen. Diese Paradoxie der Gedanken und Wege Gottes ist natürlich keine Sinnlosigkeit, sondern enthält im Gegentheil einen Sinn, welcher das Leben des betreffenden Individuums absolut erklären muß; der paradoxe göttliche Gedanke ist kein Mysterium, sondern im Gegenteil der Schlüssel, welcher die Mysterien der göttlichen Führung einzelner Menschen und ganzer Geschlechter aufschließt. Aber der herrlichste Sinn des Paradoxes ist nur für den Glauben vorhanden; für den, welcher nicht glauben will oder

kann, ist er Fantasterei. — Ein Kriterium dafür, daß das Individuum in einer Sache wirklich mit Gott zu thun habe, eine göttliche Fügung und Aufgabe zu erkennen habe, liegt also darin, daß es dies niemand, auch sich selbst nicht, direkt wahrscheinlich oder begreiflich machen kann, daß es selbst erst an seine göttliche Führung und Sendung glauben muß, weil es selbst die Sache eigentlich fantastisch und lächerlich findet oder in ihr eine frevelhafte Anmaßung und Überhebung sieht, wenn es statt zu glauben sich seiner natürlichen Reflexion überläßt.

Hierin liegt nun ein negatives Kriterium dafür, daß ein Individuum mit Gott zu thun habe. Aber ein negatives Kriterium kann nie mit Sicherheit jeden Irrtum ausschließen; und sorgfältig angewendet bringt es in Gefahr, daß man nie ein positives Urteil zu fällen wage. So kann das Kriterium der Paradoxie Gottes doch nie ganz dafür bürgen, daß man Gott nicht mit etwas Endlichem verwechsle; und es schiebt den Glaubensakt immer nur hinaus, der doch das Ziel des ganzen Vorgangs bildet. Diese Schwierigkeiten werden zum Teil durch ein Hilfsmittel aufgehoben, welches das Individuum als Erbe aus der historischen Gemeinschaft überkommen hat, aber erst in der Isolierung recht würdigen und anwenden lernt. Wie wir schon sahen, kennt auch die historische religiöse Gemeinschaft Werkzeuge Gottes, Individuen, die zu Gott ein spezielles Verhältnis hatten. Sie führt sich selbst auf solche zurück und zehrt von den allgemeinen Wahrheiten, welche diese in ihrem speziellen Umgang mit Gott entdeckten und andern in allgemeiner Form mitteilen konnten, von der Erkenntnis Gottes, der Sünde, der Vergebung u. s. f., welche sich aus den Worten derselben schöpfen lassen. Aber das individuelle Verhältnis solcher Männer zu Gott bildet für die Gemeinschaft nur die Bürgschaft dafür, daß man sich auf sie verlassen könne, daß man im historischen Anschluß an sie versichert sei, zu Gott ein richtiges Verhältnis zu haben. Anders gestaltet sich das Verhältnis dieser Männer zu der von der Gemeinschaft isolierten, ganz auf Gott angewiesenen Person. Für sie kommt gerade das individuelle Verhältnis derselben zu Gott in Betracht, und zwar als mögliches „Paradigma“ für das eigene Verhältnis zu

Gott. Wohlgemerkt: immer nur als mögliches Paradigma. Denn das isolierte Individuum sieht leicht ein, was die Gemeinschaft lieber übersieht, daß die fraglichen Männer auch immer nur möglicherweise ein spezielles Verhältnis zu Gott hatten, da ein solches überhaupt, objektiv gesehen, immer nur Möglichkeit und vorgebliche Wirklichkeit ist, und bloß für den Glauben wirkliche Wirklichkeit. Und wenn das isolierte Individuum wirklich glaubt, daß das fragliche Subjekt ein spezielles Gottesverhältnis hatte, so sieht es gerade sehr leicht ein, daß ein Mann Gottes im vollen Sinn des Worts sich nicht kopieren läßt. Deshalb ist ein solcher auch nur Paradigma, d. h. ein Muster, nach welchem ein andres Subjekt sich als selbständigen Wortstamm flektieren lernen kann; und er ist immer nur mögliches Paradigma, da das spätere Individuum — um das Bild fortzusetzen — ja einer andern Wortart angehören und der Flexion des Paradigmas zum Teil oder überhaupt nicht fähig sein könnte. Es giebt ja auch verschiedene Arten von Paradigmen; Abraham ist ein solches, Paulus, Luther, Christus; deshalb ist jedes Paradigma für das spätere Subjekt immer nur eine Möglichkeit, und dieses muß wählen. Trotzdem hat das Paradigma seine unermeßliche Bedeutung. Es zeigt positiv, welchen Sinn die göttliche Führung haben kann, in welcher Richtung die von Gott gewiesene Wirksamkeit liegen kann; es giebt durch seinen persönlichen Einfluß Mut, an Gottes Führung und Sendung zu glauben, und drängt zu der Entscheidung, sie wirklich zu übernehmen.

Alle Schwierigkeiten sind damit natürlich nicht gehoben, und es soll dies auch gar nicht der Fall sein. Der letzte Entschluß, an Gottes Führung und Sendung, also an sich selbst zu glauben, fällt dem Individuum zur Last und liegt als Verantwortung auf ihm; und das klare, wirklich berufene Individuum wird das auch ohne weiteres anerkennen, gleichgiltig, ob es sich um das, menschlich betrachtet, geringfügigste Erlebnis und Unternehmen handle, oder um weltbewegende Pläne, die es auf sich nimmt. Es wird insbesondere die Verantwortung auch nicht auf ein „Paradigma" abwälzen wollen. Genau betrachtet steht es nie auf dem Paradigma, sondern auf Gott, oder auf sich, je nachdem es (von andern

und von sich selbst) mit oder ohne Glauben betrachtet wird. Im Glauben vermag es nun alles, was Gott ihm aufgetragen hat, und vermag insbesondere, einsam auf Gott stehend, mit Autorität gegen die Menschen aufzutreten, innerlich absolut unabhängig von diesen, von ihrem Urteil und der Behandlung durch sie, wie sichs für die Autorität geziemt. Verliert es den Glauben, so ist es vernichtet, ohne Kraft und ohne Selbstgefühl, der Verzweiflung und wahnsinnigen Reue preisgegeben, da dann sein Glaube ihm selbst als der frevelhafteste Übermut erscheinen muß. Doch, da Gott — was eben der Glaube weiß — Wirklichkeit ist und nicht bloße Idee, so kann er den Menschen in diese schreckliche Existenz hineintreiben und darin halten.

Wenn ich nun mit dem Bisherigen die streng religiöse Existenz nach Kierkegaards Sinn richtig beschrieben habe, so ist ohne weiteres klar, daß für dieselbe Dogma und Bibel wohl ihre Bedeutung haben werden, aber nicht als Autorität in Betracht kommen können. Und dies kann auch für den Fall aufrecht erhalten werden, daß das religiöse Individuum in den Lehren der Bibel und des Dogmas die richtige Erkenntnis Gottes erkennt und anerkennt. Denn sein ganzes Leben ist so angelegt, daß dieselben, auch wenn sie als Autoritäten anerkannt sind, im kritischen Augenblick nicht die Entscheidung herbeiführen können. Im einzelnen beruht dies auf folgenden Punkten.

1) Das religiöse Problem, wie es oben gezeichnet wurde, bezieht sich auf die religiöse Deutung der Gegenwart (des „Augenblicks") und der Stellung und Aufgabe des Individuums in derselben. Dazu aber, daß dieses jetzt thue, was jetzt nach Gottes Willen durch es geschehen soll, dazu hilft die Autorität einer vergangenen Offenbarung nichts, dazu ist eine Offenbarung für den jetzigen Augenblick nötig. Jene kann wohl allgemeine Gesichtspunkte und vielleicht ganz richtige allgemeine Maximen und Regeln geben; aber mit allgemeinen Gesichtspunkten, Maximen und Regeln wird keine religiöse That gethan, so wenig als mit solchen im Krieg ein Sieg erfochten wird. Auch wird das einem jetzt erteilten göttlichen Auftrag entsprungene Thun sich immer ein freies Verhältnis zu der vergangenen Offenbarung erlauben müssen, wenn

es diese gleich unumwunden anerkennt. Denn der kritische Augenblick gestattet es nicht, daß man sich an Theorien und Gebote gesetzlich binde, die doch nicht für den Augenblick gegeben sind.

2) Die strengreligiöse Entwicklung beginnt damit, daß das Individuum von der sittlich-religiösen Gemeinschaft isoliert wird. Dies hebt nicht auf, daß es die Erkenntnisse und Lebensregeln derselben auch fernerhin anerkenne und beobachte — die Isolierung braucht keine äußerliche zu sein! —; da es aber sein eigentlich religiöses Leben als Geheimnis für sich hat und bei der religiösen Gemeinschaft streng genommen nur noch hospitiert, so ist seine innere Stellung zu denselben natürlich eine andere als die der Gemeinschaft. Daß die Autoritäten der Gemeinschaft diese legitimieren, ihre Anerkennung dieselbe zusammenhalten soll, kommt für dieses isolierte Individuum natürlich eigentlich nicht in Betracht. Für es ist das Dogma kein kirchlicher Lehrsatz, das Neue Testament kein kirchlicher Kanon, sondern das Dogma ist Wahrheit oder nicht, und das Neue Testament ist Gottes Wort, oder auch nicht.

3) Auch das „Paradigma" ist nicht Autorität und kann es nicht sein, selbst wenn es von dem religiösen Individuum formell als solche anerkannt wird. Denn für das Wirken in der Gegenwart kann ein verstorbener Mensch so wenig Vollmacht oder Anweisung geben, als ein aus der Vergangenheit überliefertes Buch. Und indem das Individuum seinen Auftrag für die Gegenwart von dem gegenwärtigen, lebendigen Gott erhält, tritt es nolens volens neben die einstigen Offenbarungsorgane, obgleich es wohl zugeben kann, daß es in Wahrheit tief unter ihnen steht, daß es viel oder alles von ihnen gelernt hat. Denn wenn es auch gar nichts Neues hätte, wenn es alles, was es jetzt in Gottes Namen thut, von früheren Offenbarungsorganen entlehnte: dadurch, daß es in Gottes Namen bestimmend in den Augenblick eingreift, stellt es sich neben sie; denn dies, daß es in Gottes Namen auftreten soll, kann ihm keine Autorität sagen, außer der lebendige, gegenwärtige Gott.

Ob ich aber mit dem Gesagten Kierkegaards Auffassung des streng religiösen Lebens richtig gedeutet habe? — Daß das Vorgetragene sich mit Kierkegaards Lehren oder Auffassungen nicht

immer deckt, weiß ich recht wohl. Dagegen ist es (was m. E. viel wichtiger ist) das Problem von Kierkegaards eigenem religiösem Leben, was ich dargestellt habe. Und da die wahre Anschauung eines Menschen immer die ist, nach der er lebt, so kann ich die vorgetragenen Gedanken auch für Kierkegaards eigentliche Lebensanschauung ausgeben. Daß sie aber das Problem enthalten, das Kierkegaard in seiner eigenen religiösen Entwicklung praktisch löste, kann mit direkten Zeugnissen aus dem Anfang und Ende derselben belegt werden und ist in seinen Tagebüchern fast ununterbrochen nachzuweisen. Am 1. Aug. 1835 schreibt er, 22 Jahre alt: „Was mir fehlt ist dies, daß ich mit mir selbst nicht ins Reine darüber komme, was ich thun soll, nicht, was ich erkennen soll; denn dies beschäftigt mich nur insofern, als jedem Handeln ein Erkennen vorangehen muß. Darauf kommt es an, daß ich meine Bestimmung verstehe, daß ich sehe, was gerade ich nach dem Willen der Gottheit thun soll" (Eft. Pap. 1833—43, S. 45). Seine letzten Flugblätter im „Augenblick" leitet er (Mai 1855) mit der Betrachtung ein, daß zur Ausführung einer Aufgabe immer der am geeignetsten sei, der die nötigen Fähigkeiten besitze, ohne doch eigentlich Lust zum Werk zu haben, der also gegen seine Lust von etwas Höherem gezwungen werden müsse, die Arbeit zu übernehmen. „So verstanden kann ich sagen, daß ich mich zu der Aufgabe, im Augenblick zu wirken, richtig verhalte: denn Gott weiß, nichts ist meiner Seele mehr zuwider." „So bin ich ein Mensch, von dem in Wahrheit gilt, daß er nicht die mindeste Lust hat, im Augenblick zu wirken; — vermutlich bin ich just aus diesem Grunde dazu ausersehen" (S. 1. 2.). Aus der Zwischenzeit vergleiche man nur etwa „Leben und Walten der Liebe" II. S. 206—213; „Einübung im Christentum" S. 167; „Zur Selbstprüfung" S. 40—42; besonders die letztere Stelle zeigt, worin das religiöse Problem seines Lebens lag, darin nämlich, daß er erfahre, ob er „der Berufene" sei.[1] Endlich ist leicht zu sehen, daß die „Stadien auf dem Lebensweg", welche er in den sogenannten ästhetischen Schriften entwickelt („Entweder —

---

[1] Kierkegaard redet a. a. Orte zwar von Luther, ich beziehe seine Worte aber doch auf ihn selbst. Es ist dies nicht der einzige Ort, wo er von einem andern redet und im Grunde an sich denkt.

Oder", „Wiederholung", „Furcht und Zittern", „Begriff der Angst", „Stadien auf dem Lebensweg"), nicht in irgend ein religiöses Gemeinschaftsleben einmünden, sondern in die individuelle, religiöse Existenz, in der Kierkegaard zuletzt als „der Berufene" auftrat, um das „Christentumsspiel" der Kirche zu richten.

III.

Kierkegaard ist schließlich unverkennbar als der „Berufene" aufgetreten. Nach seinen Gedanken nahm sein religiöses Leben dadurch keine singuläre Gestalt an; denn streng genommen gehört zu einem Christen, daß er einen göttlichen Beruf hat, daß er nicht bloß den Lebenszweck, den er sich steckt, sich als göttlichen Beruf denkt, sondern einen solchen hat. Denn es soll doch jeder Christ in der Gegenwart leben und handeln, und dazu gehört eben, wenn es in streng religiösem Sinn geschehen soll, ein göttlicher Beruf. Welche Konsequenzen dies für die Stellung zu den geschichtlich überlieferten christlichen Autoritäten nach sich zieht, hat aber Kierkegaard nie geflissentlich untersucht und nie genau festgestellt; deshalb ist auch seine eigene Stellungnahme zu denselben eine widersprechende. Der Grund hievon ist, wie leicht zu vermuten, der, daß er so wenig wie irgend ein andrer Mensch innerlich schon vollständig unabhängig war, als er entdeckte, wo das Problem seines Lebens liege. Er war nicht bloß er selbst, sondern „das Geschlecht und er selbst" (Begriff der Angst S. 24); während er sein Lebensproblem schon ins Auge gefaßt hatte, mußte er doch auch noch in seinem Teil die Probleme seiner Zeit durcharbeiten, welche vermöge seiner innerlichen Abhängigkeit von derselben wirklich auch seine Probleme waren, wenn gleich nicht sein Problem. Dies zusammen, seine innerliche Abhängigkeit von der Zeit und seine Beschäftigung mit den Problemen der Zeit, brachte es mit sich, daß er die für ihn sehr dringende Frage nach der religiösen Bedeutung der christlichen Autoritäten für den Augenblick nie deutlich genug ins Auge faßte, die Autoritäten einfach als Autoritäten übernahm und verwendete und die Abhängigkeit von denselben sogar geflissentlich betonte.

Im einzelnen verhält sich dies etwa folgendermaßen:

1) Kierkegaard wuchs in der Orthodoxie auf, wie er in einer schon angezogenen Äußerung selbst sagt (s. S. 183, Anm.). Doch dürfen wir uns unter der Orthodoxie, in der er aufwuchs, kaum mehr denken als die Laienorthodoxie, welche eines eigentlich dogmatischen Interesses entbehrt, nicht sowohl im einzelnen genau orthodox, als vielmehr nur im allgemeinen positiv „gläubig" sein will, und hierauf gegenüber der jeweiligen Form des „Unglaubens" großen Wert legt. Während seines theologischen Studiums wurde Kierkegaard die Orthodoxie wankend. Doch scheint er aus mehreren Gründen nie vor der scharfen, klaren Wahl gestanden zu sein, ob er den ihm anerzogenen Glauben aufgeben und sein christliches Leben auf ein neues Fundament gründen wolle. Denn der Gegensatz zwischen Orthodoxie und Rationalismus konnte ihn nicht eigentlich vor eine Wahl stellen, da der letztere in seinen Augen eine zu ärmliche Figur machte. Gegen die spekulative Theologie hatte er andere Bedenken, welche, wie wir sehen werden, nicht von ihrer Heterodoxie hergenommen waren, so daß auch sie für ihn nicht ernsthaft in Frage kam. Äußerst unsympathisch war ihm an Hegel insbesondere, daß er mit dem praktisch undurchführbaren Satz beginnen wollte, daß man an allem zweifeln und dann absolut voraussetzungslos beginnen müsse. Er fand die Methode viel richtiger, daß man sich in das überlieferte Wissen zuerst theoretisch und praktisch vertiefe, es pietätsvoll sich anzueignen versuche und dabei etwa abstoße, was sich nicht mit subjektiver Wahrheit aneignen lasse. Hierdurch war ihm nahe gelegt, daß er nach seinen Schwankungen zu seinem Kinderglauben zurückkehrte und sich aufs neue unter die Autoritäten stellte, unter welche ihn sein Vater gestellt hatte. In intellektueller Beziehung wurde ihm dies um so leichter, da seine Erziehung ihn angeleitet hatte, das unendlich Wertvolle und etwa den Menschen Anstößige am Christentum in einer ganz andern Richtung zu suchen. Sein Vater hatte ihn streng christlich, wie Kierkegaard später selbst sagt, unsinnig streng christlich erzogen. So trat ihm von Anfang an das Christentum als eine Weltanschauung entgegen, deren praktische Durchführung eine außerordentliche Anstrengung des Willens erheischt; als eine

Weltanschauung, an der man sich ärgern kann, weil sie dem natürlichen Menschen als inhuman erscheint. Auch scheint er in seiner Jugend manchmal in der Gefahr gewesen zu sein, sich aus diesem Grunde an dem Christentum zu stoßen. Da er nun hauptsächlich vor Augen hatte, daß das Christentum dem Menschen praktisch gegen den Sinn geht, so konnten ihn dogmatische Skrupel nicht leicht tiefer bewegen. Es lag auch sehr nahe, sie einfach mit dem praktischen Anstoß am Christentum zusammenzunehmen und so zu erklären und wegzuschaffen, daß das Christentum überhaupt, theoretisch und praktisch, dem Menschen gegen den Sinn gehe. Hieraus erklärt sich hinlänglich, daß er dogmen- und bibelgläubig war und blieb, die Autorität von Dogma und Bibel auch nach Bedürfnis ganz wohl betonen konnte, ohne doch je sich selbst gesetzlich streng an Bibel und Dogma zu binden.

2) Der Kampf gegen die an Hegel sich anschließende spekulative Theologie gab ihm Veranlassung, das Dogma als Autorität mit größtem Nachdruck zu betonen, ohne daß es ihm doch eigentlich um das Dogma als solches zu thun gewesen wäre.

An der Philosophie Hegels und der von ihr abhängigen Theologie mißfiel ihm hauptsächlich zweierlei. Erstens war er der Meinung, daß sie den Menschen verleite, statt ethisch in und zu der Wirklichkeit Stellung zu nehmen, die Wirklichkeit und mit ihr sich selbst sub specie aeternitatis zu betrachten und so in lächerlicher Weise sich beschaulich als Durchgangspunkt in der Weltentwickelung aufzufassen, als ob man schon existiert hätte und für sich selbst eine Vergangenheit wäre. Zweitens fand er, daß die Spekulation auch dem Christentum gegenüber die Rolle des Beschauers spielen wolle, der nur etwa welthistorisch an dieser Entwicklungsstufe in der Geschichte des Geistes interessiert sei, während doch das Christentum als für die Gegenwart des Spekulierenden praktisch in Frage kommende Existenzweise ihn selbst nötige, ethisch für oder wider Stellung zu nehmen, sich im Glauben ihm unterzuordnen und praktisch anzuschließen, oder es zu verwerfen. Überhaupt also: daß man spekulativ den Weltbeschauer spielen wolle, daß man so objektiv und wissenschaftlich uninteressiert sich über die Wirklichkeit erheben wolle und dadurch sein Leben und die Wirklichkeit nur

verflüchtige, statt durch praktische Lösung der Aufgaben, welche die Wirklichkeit in und außer dem Menschen bietet, dem Leben wirklichen Gehalt zu geben, das war ihm ebenso lächerlich wie anstößig. Kierkegaard trat nun diesem philosophischen Unwesen im allgemeinen in der Weise entgegen, wie es allein möglich war und wie er es gerade konnte. Er machte die Spekulanten gründlich lächerlich, die im Vorbeigehen geschwind an allem gezweifelt hatten, nun aber durch einen Kunstgriff plötzlich die ganze Welt und noch einiges mehr verstanden und, wenn es gewiß reichte, auf Sonntag oder doch aufs nächste Jahr das „System“ fertig bringen und der erstaunten Welt präsentieren wollten; die nebenher in der Zerstreuung heirateten und irgend eine soziale Stellung einnahmen und dabei aufs deutlichste bewiesen, daß sie zwar das Welträtsel gelöst hatten, aber das einfachste Existenzialproblem nicht zu lösen verstanden. Sodann bewies er, daß es ein zum Voraus verfehltes Unternehmen sei, ein System der Wirklichkeit aufstellen zu wollen, da ja der unentbehrliche Systematiker selbst stets in der Entwicklung begriffen und nie fertig sei, und deshalb auch nie wagen dürfe, hinter das System den Schlußpunkt zu setzen, der es erst zum System mache. Soweit kann seine Polemik durchaus richtig befunden werden; denn soweit ist sie dazu angethan, aus der spekulativen Zerstreutheit zur ethischen Konzentration zurückzuführen. Der nächste Schritt dagegen muß schon beanstandet werden. Er besteht in dem Nachweis, daß die Wirklichkeit der spekulativen Betrachtung widerstrebe, da sie stets ein Moment der Zufälligkeit und des Widerspruchs in sich enthalte und deshalb für das Denken oder Begreifen inkommensurabel sei. Diesen Schritt halte ich für falsch, nicht weil ich die aufgestellte Theorie der Wirklichkeit für verfehlt hielte, sondern weil Kierkegaard hier die objektive, wissenschaftliche Zerstreutheit des Zeitalters durch eine Theorie bekämpfte, deren Konsequenz allerdings ist, daß man sich, statt zu spekulieren, ethisch konzentriere, welche aber als Theorie zuerst eine theoretische, objektive, wissenschaftliche Diskussion anregen muß, die, wie Kierkegaard wohl weiß, in infinitum fortgehen kann und so die ethische Konzentration hindert, deren Notwendigkeit die Theorie erhärten soll. Ich bemerke dies, weil Kierkegaard in seinem

Kampf gegen die spekulative Verflüchtigung des Christentums diesen Fehler wiederholt. Wie konnte er dem entgegentreten, daß man in wissenschaftlicher Objektivität (d. h. ethisch betrachtet: in wissenschaftlicher Zerstreutheit) über das Christentum spekulierte und räsonnierte, statt ethisch zu ihm, in ihm oder gegen es Stellung zu nehmen? Bloß mit Ironie und Humor diese Sünde — das mußte es für Kierkegaard sein und war es für ihn — zu bekämpfen, wäre dem Ernst der Situation nicht angemessen gewesen und hätte auch nicht den nötigen Nachdruck gehabt. Gegen diese Sünde mußte er ethisch auftreten und auf den ethischen Eindruck hinarbeiten, daß diese Art von Theologie — oder die wissenschaftliche Theologie überhaupt — als ein Versuch, das Christentum objektiv, uninteressiert zu betrachten, eben Sünde sei. Er mußte in den spekulierenden Theologen den ethischen Eindruck hervorrufen, daß sie als Sünder keine Zeit haben, über die Sünde zu spekulieren, welche durch die wissenschaftliche Objektivität, mit der man sie betrachte, durchaus nicht verschwinde; daß sie als Sünder in dem Christentum die ihnen dargebotene Erlösung sehen und ergreifen müssen, um dann vermutlich nie mehr zu der spekulativen Uninteressiertheit zurückzukehren. Er mußte den ethischen Eindruck hervorrufen, daß das Christentum sich nicht zum Objekt der Spekulation machen lasse, da es durch seinen unverwischbaren Ernst den wissenschaftlichen Beobachter trotz seiner Objektivität unerbittlich von hinten angreife und ethisch richte, während er über es spekuliere und räsonniere. Kierkegaard mußte durch das Christentum oder im Namen des Christentums die unethische Wissenschaft ethisch angreifen; anders ging es nicht. Das hat er nun auch gethan. Aber er hat noch mehr gethan, und diese[illegible]us supererogativum war wie alle derartigen Leistungen vom Übel. Da nämlich die spekulative Theologie durch eine Umdeutung und Verflüchtigung des Dogmas gewonnen war, so lag es für ihn, der an das Dogma glaubte, äußerst nahe, die Aufmerksamkeit insbesondere auch darauf zu heften, daß *das Dogma dieser Umdeutung und Verflüchtigung Widerstand leiste*. Neben den Nachweis, daß es von einem Sünder Leichtsinn sei, über die Sünde objektiv zu spekulieren, „als ob ihm die Sache so fremd

wäre", tritt nun der andere, daß die Sünde ihrem Wesen oder Begriff nach etwas schlechthin Unbegreifliches, ein Paradox sei, das die Spekulation nur durch eine Verflüchtigung in ihre Entwicklungen aufnehmen könne. Neben den Gedanken, daß Christus als Person sich nicht zu einem Durchgangspunkt in der Entwicklungsgeschichte des Geistes degradieren lasse, sondern diesem Unternehmen persönlich Widerstand leiste, indem er den wissenschaftlich objektiven Theologen oder Philosophen persönlich als Sünder behandle, tritt nun der andere, daß Christus seinem Wesen oder Begriff nach das absolute Paradox sei, das man nicht erkennen, an das man nur glauben könne. So erhalten wir eine Theorie vom Paradox, von dem paradoxen Christus, der paradoxen Sünde, dem paradoxen Dogma, dem paradoxen Glauben; eine Theorie darüber, daß nur Christus als das absolute Paradox, der Glaube an Christus als den paradoxen Gottmenschen eine über Sokrates hinausgehende neue Existenzweise enthalte u. s. f. Diese Theorie hat nun, so vortreffliche Gedanken sich an sie anknüpfen lassen, den einen großen Fehler, daß sie eine *Theorie* ist. Denn als solche drängt sie nicht zu einer subjektiven, ethischen Stellungnahme zu Christus hin, sondern zu einer objektiv-wissenschaftlichen Diskussion über das Paradox, die Paradoxie Gottes, Christi, der Sünde, des Glaubens, des Dogmas, alles Christlichen — zu einer Diskussion, die mit ungestörter Objektivität in infinitum fortgehen kann. Denn die einer ethischen Entscheidung ausweichende wissenschaftliche Objektivität oder Zerstreutheit wird niemals durch eine Theorie überwunden, welche ihr nur neue Nahrung giebt, indem sie ihr die Berechtigung abstreiten will.

Kierkegaard hat hier, wie ich glaube, den Fehler begangen, daß er manchmal statt der Krankheit das Symptom der Krankheit bekämpfte. Die Verflüchtigung dogmatischer Begriffe, wie sie die Spekulation sich erlaubte, war gewiß Symptom einer falschen ethischen Stellung zum Christentum. Aber jene konnte nicht direkt bekämpft werden, ohne daß die Neigung zu einer falschen, intellektualistischen „Objektivität" noch genährt worden wäre. Daß Kierkegaard den Mißgriff beging und das Symptom statt der Krankheit bekämpfte, daß er meinte, mit der Theorie, das Dogma

wolle Glaubensgegenstand sein und nicht etwa begriffen werden, etwas ausrichten zu können, erklärt sich aber unschwer daraus, daß ihm selbst das Christentum nicht bloß Glaubenswahrheit, sondern doch auch objektive, in seinem Sinn wirklich wissenschaftliche Erkenntnis Gottes, Christi und der Sünde war, nur daß sie eben nicht von dem Menschen gefunden sein sollte. So mußte er denken, durch die richtige Theorie über den Ursprung und die Aneignung dieser Erkenntnis dem in der Spekulation wirksamen falschen Erkenntnisstreben entgegentreten zu können.

3) Das Dogma und insbesondere die heilige Schrift Neuen Testaments als Autorität zu benützen, ohne sich erst darüber Rechenschaft abzulegen, ob dieselben in der Gegenwart wirklich als lebendige Autoritäten auftreten können, dazu wurde er auch durch den Kampf veranlaßt, den er gegen das Gewohnheitschristentum und schließlich gegen die ganze bestehende Christenheit unternahm. Derselbe hatte im Grunde die gleichen Beweggründe und Tendenzen wie sein Kampf gegen die spekulative Theologie. Kierkegaard hatte die von Jahr zu Jahr sich befestigende und verschärfende Überzeugung, daß das Christentum von den Christen eitel genommen werde, daß weder Gottes unerbittlicher Ernst gegen die Sünde ernsthaft beherzigt, noch auch Gottes unergründliche Gnade gegen den Sünder im Eingeständnis der eigenen Sünde dankbar gewürdigt und wirklich benutzt werde. Um hiegegen anzukämpfen, stellte er das sittliche Ideal des Christentums als notwendiges Korrelat der in diesem dargebotenen Gnade mit steigender Schärfe dar, und als dies nicht den nötigen Eindruck machte, ging er dazu über, der Christenheit ihren Abfall direkt vorzuhalten und das Recht abzusprechen, den Namen Christi zu tragen. Dies hat er im Verlauf seiner Schriftstellerei und insbesondere von 1848 an mit sicherer und im allgemeinen, wie ich glaube, korrekter Taktik durchgeführt. Doch hat er auch, wie ich glaube, taktische Fehler gemacht, und solche finden sich insbesondere in seiner Verwendung des Dogmas und der Bibel, obgleich gerade taktische Erwägungen ihm dieselbe anempfehlen mußten.

Kierkegaard fand ein Symptom der Verweltlichung der Kirche darin, daß in ihr so wenig von der Qual und Not der Ent=

scheidung für Christus, von der Möglichkeit des Ärgernisses die Rede sei, an der doch jeder vorbeigehen, die doch jeder entdecken müsse, der im Ernste sich für Christus entscheide. Die Richtigkeit dieser Bemerkung zugegeben — ich gebe sie wirklich zu —, so fragen wir sofort: welche Konsequenz hatte Kierkegaard aus diesem Thatbestand zu ziehen, wenn er dem Übel abhelfen wollte? Die Antwort ist leicht zu geben: wollte er nicht wieder gegen das Symptom kämpfen, sondern gegen die Krankheit, so hatte er Christus in einer Weise zu verkündigen, daß dem Hörer oder Leser die Qual und Not der Entscheidung für Christus von selbst kam und damit auch die Möglichkeit des Ärgernisses von selbst sich einstellte. Nun, das hat er auch gethan; er hat es in äußerst vorsichtiger, aber doch schließlich sehr fühlbarer Weise gethan. Aber er hat wieder mehr gethan, als nötig war, und das war vom Übel — taktisch betrachtet, denn das Verständnis des Christentums hat wohl Gewinn davon gehabt. Aber er wollte ja nicht das Verständnis des Christentums objektiv fördern und sichern, sondern die Christenheit im Christentum einüben. Und von da aus betrachtet hat er zu viel gethan. Er hat nämlich eine ausführliche Theorie des Ärgernisses gegeben; er hat nachgewiesen, daß es im Wesen Christi begründet sei, daß er als der Fels des Glaubens zugleich der Stein des Anstoßes sei; er hat gezeigt, daß alles wesentlich Christliche ganz analog den Menschen ärgern müsse, wenn er nicht glauben wolle. Was hat er damit bezwecken können? Da er nicht „dozieren" wollte, sondern geistig wirken, so konnte seine Theorie des Ärgernisses nur der Absicht dienen, den zu behandelnden (nach seiner Meinung gesunden) Kranken durch genaue Aufklärung über das Symptom der Krankheit zu überzeugen, daß er krank sei. Dies wird aber bei leiblichen Krankheiten häufig und bei sittlich-religiös abnormen Zuständen in der Regel ein verfehltes Unterfangen sein. Sollte es hie und da wirklich Erfolg haben, was nicht unbedingt ausgeschlossen ist, so hat Kierkegaard dies mit der Gefahr, in die er hierdurch seine Wirksamkeit brachte, meines Erachtens zu teuer bezahlt. Denn wenn er nun nachweist, daß das Dogma dem Verstand zum Ärgernis sein sollte, da es Glaubensgegenstand sein solle; wenn er nachweist, daß in der

Wirksamkeit Christi die Möglichkeit des Ärgernisses stets zur Stelle gewesen sei: so regt er dadurch zu theoretischen Diskussionen an, die ihrer Natur nach endlos sind und von der Hauptsache, der ethischen Auseinandersetzung mit Christus, abziehen. Außerdem droht ihm die Gefahr, das Ärgernis bisweilen in das Gebiet des Intellektuellen hinüberzuschieben, wodurch seine Pointe gerade für die, auf welche die Theorie des Ärgernisses berechnet ist, verloren geht. Die Lehre vom Ärgernis gilt nämlich der „glaubigen" Christenheit, nicht den „Unglaubigen", die doch meist einigermaßen wissen, was ihnen am Christentum anstößig ist. Wenn nun ein „Gläubiger" Kierkegaards Lehre vom Ärgernis gelesen und verstanden hat, was wird er dazu sagen? Ich denke, in den meisten Fällen etwa dies: „Gewiß, die Gottmenschheit, die Erbsünde, ja alles Christentum ist von der Art, daß man sich sehr leicht daran ärgern kann; deshalb giebt es auch so viele Ungläubige. Ich will mich aber nie an etwas Christlichem ärgern, auch wenn es meinem Verstand zum Anstoß ist." Und damit beweist ein solcher, daß Kierkegaards Theorie praktisch ein Schlag ins Wasser ist. Was kann es auch für einen Wert haben, dem Gläubigen nachträglich zu erklären, der Glaube soll ein das Ärgernis überwindender Entschluß sein, nicht die Frucht eines Verstandesbeweises? Fühlt er je einen Defekt, so ist die Überwindung des Ärgernisses in der Phantasie bald nachgeholt und das „Glauben" behält seinen ruhigen, gewohnheitsmäßigen Fortgang. — Kierkegaard aber war diese Theorie des Ärgernisses sehr wichtig; deshalb betonte er auch mit äußerstem Nachdruck, daß das Dogma paradox sein müsse und geglaubt sein wolle. Dies hatte besonders auch den Grund, daß er hierdurch die Apologetik tötlich treffen wollte. Denn wenn nachgewiesen war, daß man an Christus, das Dogma und überhaupt alles Christliche um seines paradoxen Charakters willen glauben müsse oder sich daran nur ärgern könne, so war ja das Unternehmen der Apologetik, irgendwie das Christentum beweisen zu wollen, als Sinnlosigkeit dargestellt. Dabei ist aber wieder zu beachten, daß sein Haß gegen die Apologetik keine dogmatischen Gründe hatte. Ihn empörte es, daß man von der Verkündigung des Christentums „den Mißton des Einschmeichelnden" nicht fern

halte; er empfand es als Erniedrigung, daß man den Segen des Gebets, die Seligkeit des Glaubens an Christus, das ewige Leben „mit drei Gründen" beweisen wolle; und deshalb war ihm die Apologetik der Judas No. 2, der des Menschen Sohn mit einem Kuß verrät.

In seinem Kampf gegen das Gewohnheitschristentum benützt er auch die göttliche Autorität der Schrift als Waffe, und wiederum, wie ich glaube, in taktisch nicht zu rechtfertigender Weise. Die Ideale, welche er verkündigte, hatte er dem Neuen Testament entnommen, welches seiner Kirche und ihm für untrügliche Wahrheit galt. Dies ermöglichte ihm, den Feind im Rücken zu fassen, ein der Ideale bar gewordenes Gewohnheitschristentum durch seinen eigenen Kanon der Wahrheit zu richten. Er brauchte nur mit den sittlichen Anforderungen des in der Theorie unbedingt anerkannten Neuen Testaments in praxi Ernst zu machen, und er hatte unbedingt gewonnen; es konnte niemand leugnen, daß die Ideale des Neuen Testaments in der bestehenden Christenheit praktisch so ziemlich unwirksam seien. So erhalten wir die Anweisung in „Zur Selbstprüfung", das „Wort Gottes" so zu lesen, daß man stets zu sich sage: „Du bist der Mann!" — „gehe hin und thue desgleichen!" So zweckmäßig aber auch diese Anweisung scheinen mag, um die innere Unwahrheit in dem Kultus des Wortes Gottes, der ja im Protestantismus sehr beliebt ist, aufzudecken, so ist sie doch praktisch sehr bedenklich und kann leicht das Gegenteil dessen bewirken, was sie bewirken soll. Denn sie enthält nicht nur eine sehr schwere, sondern eine psychologisch durchaus unmögliche Forderung. Ich soll bei jedem einzelnen Wort der Schrift den Nachdruck empfinden, der auf einem Wort G o t t e s liegt. Nun ist aber nach Kierkegaard das Wort Gottes ein Hammer, der Felsen zerschmeißt. Löse ich es aber in einzelne Worte Gottes auf, von denen jedes den Nachdruck haben soll, den eben Gott giebt, so wird aus dem Hammer, der Felsen zerschmeißt, ein Hammerwerk, das zahllose, gleich gewichtige, d. h. unendlich gewichtige Schläge auf das Haupt des Sünders fallen läßt. Dann wird aber der Mensch nicht mehr ethisch gebrochen, sondern gerädert, bis er das Gefühl verliert oder bis er gelernt hat, den

unmöglich durchzuführenden absoluten Ernst im Umgang mit Gottes Wort durch ein falsches Pathos zu ersetzen. Hiemit ist genau das Gegenteil von dem bewirkt, was Kierkegaard anstrebt; der ethische Eindruck des Neuen Testaments ist nicht verstärkt, sondern abgeschwächt. — Noch in anderer Beziehung kann jene Anweisung irre leiten. Da sie nämlich, wenn sie überhaupt wirkt, den Menschen zunächst nur dessen überführt, daß ihm Gottes Wort nicht wirklich Gottes Wort gewesen sei, daß er also an Gottes Wort geglaubt und doch nicht geglaubt habe: so liegt es nahe, daß man auch fernerhin die Aufmerksamkeit mehr seinem widerspruchsvollen Verhältnis zu Gottes Wort zuwende, als dem Abfall von Gott, von Christus, vom Ideal. Die Frucht wird dann leicht der Vorsatz sein, daß man es künftig mit Gottes Wort doch ernst nehmen wolle, noch ernster als bis jetzt, da man es doch mit manchem auch schon ernst nahm. Statt daß man auf die Unreinheit und Zwiespältigkeit des Herzens aufmerksam würde, entsteht dann eine sittliche Geschäftigkeit, deren Gefahren Kierkegaard sehr deutlich erkannt hat.

Zum Schlusse dieser Erörterungen mache ich noch besonders darauf aufmerksam, daß das ausgesprochene Urteil über Kierkegards Benützung des Dogmas und des Neuen Testaments durchaus unabhängig ist von dem Urteil darüber, ob Kierkegaards Auffassung des Dogmas und der Bibel richtig ist oder nicht. Dagegen ist leicht einzusehen, daß er die besprochenen Mißlichkeiten notwendig hätte bemerken müssen, wenn er nicht gewohnt gewesen wäre, in Dogma und Bibel Glaubensgegenstände zu sehen. Insofern möchte man bedauern, daß Kierkegaard sich mit der überlieferten christlichen Lehre nie so überworfen hat, daß er sie für sich völlig neu hätte reproducieren müssen. Andrerseits ist an ihm gerade das bedeutsam, daß ihm trotz seines Bibel- und Dogmenglaubens Bibel und Dogma die Dienste nicht leisten konnten, zu denen er sie verwenden wollte.

IV.

Es läßt sich aber nicht bloß nachweisen, daß Kierkegaards Verwendung der Autorität von Bibel und Dogma den Zielen

nicht wirklich entsprach, die er verfolgte, und also ein taktischer Fehler war; es läßt sich noch weiter zeigen, daß er in seiner Abhängigkeit von den christlichen Autoritäten und bei der Verwendung derselben Gedankenreihen entwickelte, welche mit beiden nicht mehr verträglich waren, ohne daß er doch deshalb aus seiner Abhängigkeit herausgetreten wäre und eine andere Methode der Verwendung christlicher Autoritäten gesucht hätte. Was hierüber zu sagen ist, berührt sich z. T. mit Gedanken, die schon vorgetragen sind; der Deutlichkeit wegen will ich aber auch solche Punkte nicht übergehen.

1) Kierkegaard hat schon früh entdeckt, daß die gesetzliche Gebundenheit an ein heiliges Lehrbuch die Wahrhaftigkeit des Denkens gefährde. Man vergleiche nur die vortreffliche Bemerkung im „Begriff der Angst" S. 36 f., welche dem Sinne nach mit Aufzeichnungen aus dem Jahr 1835 übereinstimmt (Eft. Pap. 1833—43, S. 43): „Was dieser [Usteris] Erklärung [des Sündenfalls, in seiner Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs] mangelt, ist, daß sie nicht recht für psychologisch gelten will. Dies ist natürlich kein Tadel; denn sie verfolgt keinen psychologischen Endzweck, sondern hat sich die Aufgabe gesetzt, Pauli Lehre zu entwickeln und an das Biblische anzuknüpfen. Aber in dieser Beziehung hat die Bibel schon oft schädlich gewirkt. Wenn man eine Untersuchung beginnt, so hat man sich schon gewisse klassische Stellen fest in den Kopf gesetzt, und Gang und Resultat der Erklärung wird ein Arrangement dieser Stellen, als wäre einem das Ganze so fremd. — Je natürlicher, desto besser! Man setze in aller Ehrerbietung seine Erklärung neben die Meinung der Bibel hin und fange noch einmal von vorn an zu erklären, wenn beide nicht zusammenstimmen wollen. So kommt man doch nicht zu der verkehrten Stellung, die Erklärung verstehen zu sollen, bevor man versteht, was sie erklären soll, und auch nicht zu der hinterlistigen Stellung, die Schriftstellen so zu benutzen, wie die persischen Könige im Kampfe gegen die Ägypter den heiligen Stier benutzten: um sich zu sichern." Daß die Bibel in dieser Weise schädlich wirkt, und nicht bloß bei Rationalisten, auf welche die Stelle ursprünglich hindeutet, sondern bei Theologen jeder Richtung, ist ganz gewiß. Der Schaden wird

aber so lange nicht gehoben werden, als es dem Christen überhaupt nicht gestattet ist, eine Meinung neben der Bibel zu haben. Was nützt es, im Denken immer wieder von vorn anzufangen, wenn man weiß, worauf man endlich doch hinauskommen muß? Den gerügten Schaden wird die Bibel erst dann nicht mehr anrichten, wenn sie nicht mehr Autorität ist, nicht mehr das Gesetz für dasjenige Denken und Meinen, das für christlich gelten soll. — Auf dem Gebiet des Sittlichen hat Kierkegaard eine ähnliche Betrachtung, meines Wissens, nicht angestellt. Doch läßt sie sich leicht in Kierkegaards Sinn ergänzen. Von dem ethischen Biblizismus in „Zur Selbstprüfung" aus ist keine Entwicklung, kein Wachstum, kein allmähliches Heranreifen des sittlichen Subjekts möglich. Von ihm aus ist es insbesondere durchaus unstatthaft, eine Verlobung aufzulösen und Bücher zu schreiben wie „Entweder – Oder", die „Wiederholung", die „Stadien auf dem Lebensweg", was Kierkegaard alles gethan hat, und wie ich glaube mit religiösem Recht. Die sorgfältigen Erwägungen Kierkegaards, wie er der Idee seines Lebens treu bleibe, welches seine religiöse Bestimmung und Aufgabe sei u. s. f. — sie waren frevelhafte Zeitvergeudung, wenn jener ethische Biblizismus zu Recht bestehen soll, wie er sich aus der Anweisung in „Zur Selbstprüfung" ergiebt. Kierkegaard hätte aber gewiß diesem Biblizismus zu lieb seine Entwicklung nicht verleugnet und verworfen.

2) Die Aufgabe, welche Kierkegaard Dogma und Bibel zuweist, ist richtig verstanden eine pädagogische. Dem Menschen, der sich in der Welt verlaufen will, muß Halt geboten werden, damit er einmal stille steht, darauf aufmerksam wird, daß er sich verirrt hat, und sich orientiert. Insbesondere muß der Christ, der in unverdrossener wissenschaftlicher oder gewohnheitsmäßiger „Objektivität" mit sittlichen und religiösen Dingen umzugehen gelernt hat, ohne je ernsthaft zu denken, daß er auf ganz falschem Weg sei, einmal gestellt werden, genötigt werden, daß er sich orientiere, welchem Ziel er eigentlich zulaufe. Dazu nun, den Menschen zur Aufmerksamkeit auf sich selbst zu zwingen, fand er das paradoxe Dogma und die Schrift geeignet. Sollten sie Erfolg haben, so mußte er sie als etwas durchaus Fertiges, Bestimmtes dem Menschen

gegenüber treten lassen, die Bibel als direktes Wort Gottes, das Dogma als geoffenbarte Wahrheit. Hiemit konnte er aber doch nur auf solche wirken, welche das Dogma schon für geoffenbarte Wahrheit und die Bibel schon für Gottes Wort hielten; andere kann seine Verwendung von Bibel und Dogma nur zu einer objektiven Diskussion über den Charakter von Bibel und Dogma führen. Ferner hat Kierkegaard selbst wohl gewußt, daß die Autorität von Bibel und Dogma auch bei solchen, die schon an beides glauben, oft nicht den gewünschten Erfolg haben wird. Denn wenn der Autoritätsgläubige durch seine Autorität einmal ernsthaft ins Unrecht gesetzt werden soll, so will er den Beweis haben, daß Bibel und Dogma ihn wirklich ins Unrecht setzen. Hieraus entspinnt sich wieder eine Untersuchung über den Sinn der Autorität, die in ungestörter Objektivität verlaufen kann. Daß es so gehen muß, ist auch leicht verständlich. Einer Person, welche sich dagegen verteidigen will, daß sie auf einem Irrweg sei, ist ein Buch oder ein Lehrsatz nie gewachsen, sondern nur eine überlegene Person. Kein Gesetz und keine Theorie kann alle Ausflüchte abschneiden, die eine Person sucht, welche Recht behalten will; gefangen wird eine solche nur durch eine Person, und dann auch nicht durch die Theorien dieser Person, sondern wenn je, so durch deren persönlichen Eindruck. Dies hat Kierkegaard wohl verstanden und schließlich auch demgemäß gehandelt. Als er der Kirche das Christentum des Neuen Testamens abgesprochen hatte, wurde er von einem Anonymus aufgefordert, doch selbst in klaren bestimmten Umrissen eine Darstellung der Lehre des Neuen Testaments zu geben, damit man sicher wisse, was er eigentlich wolle. Was gab er zur Antwort? „Der Vorschlag, daß ich eine Darstellung der Lehre des Neuen Testaments schreiben soll, vielleicht ein großes Buch, eine Dogmatik . . ., muß mir entweder als eine Dummheit erscheinen, oder als eine Falle, die man mir stellen will, damit ich mir den Augenblick wegschwatzen lasse, meine Aufgabe falsch auffasse, mich in eine wissenschaftliche Weitläufigkeit verliere, um in ihr, was leicht die Folge sein könnte, umzukommen, oder doch vom Schauplatz abzutreten." Das war seine ernsthafte und, wie ich

glaube, ganz richtige Meinung, nicht etwa eine bloße Ausflucht, um eine unangenehme Zumutung abzuwehren. Mit seiner Antwort hat er aber doch auch das indirekt zugegeben, daß die Autorität des Neuen Testaments gerade im kritischen Augenblick den Dienst versagt. Sonst hätte er doch jene Aufforderung benutzen müssen, um durch das Neue Testament jetzt den entscheidenden Schlag zu führen. — Daß Kierkegaard später doch noch die Autorität Christi zu einem entscheidenden Schlag benutzen wollte und was davon zu halten ist, werde ich noch berühren müssen.

3) Im „Begriff der Angst" (S. 12) stellt Vigilius Haufniensis die Behauptung auf: „Eigentlich ist die Sünde in gar keiner Wissenschaft heimatberechtigt. Sie ist Gegenstand der Predigt, wo der Einzelne als Einzelner zum Einzelnen spricht." Der Zusammenhang zeigt als letzten Grund dieser These, daß es unstatthaft sei, mit wissenschaftlicher Objektivität an die Sünde zu denken und von ihr zu reden. Die Sünde darf nur als etwas, das ernsthaft bekämpft wird, ins Bewußtsein treten und gerufen werden. Wie steht es nun aber mit dem Dogma von der Sünde und der dogmatischen Behandlung derselben? „Die Erbsünde soll von der Dogmatik nicht erklärt werden; ihre Erklärung soll nur sein, daß sie vorausgesetzt wird." Ob hierdurch die wissenschaftliche Objektivität bei der dogmatischen Behandlung der Sünde hinlänglich vermieden wird, ist noch eine Frage. Noch fraglicher ist aber dies, was Vigilius nicht in Betracht zieht, ob bei der Bildung des Dogmas von der Erbsünde die Sünde immer nur als das betrachtet worden ist, das ernsthaft bekämpft werden muß. Mir scheint Vigilius auf die Erkenntnis hinzuleiten, daß wir das Dogma von der Sünde der Verweltlichung der Kirche verdanken, die statt im Kampf gegen die Sünde zu leben eine Lehre von der Sünde feststellte. — Ähnlich verhält es sich mit der Christologie, nur daß wir hier nur indirekt nachweisen können, wie Kierkegaard das Dogma von Christus hätte betrachten müssen, wenn er es nicht immer schon als fertige, geoffenbarte Wahrheit vor Augen gehabt hätte. In der „Einübung im Christentum" (S. 308 ff) erklärt Anticlimacus-Kierkegaard, daß es ihm unbedingt eine Un-

möglichkeit wäre, als Maler oder Bildhauer Christi Bild darzustellen. „Es wäre mir in dem Grade eine Unmöglichkeit, daß es mir unbegreiflich ist, wie es jemand möglich ist. Man sagt: mir ist die Ruhe unbegreiflich, mit welcher ein Mörder sitzen kann und sein Messer schleifen, mit dem er einen andern Menschen töten will. Auch mir ist das unbegreiflich. Aber in Wahrheit, das ist mir auch unbegreiflich, wie ein Künstler die Ruhe bekommt, oder die Ruhe ist mir unbegreiflich, mit welcher ein Künstler Jahr aus Jahr ein sitzt, fleißig bei der Arbeit, Christus zu malen, ohne daß es ihm einfällt, ob doch Christus sich gemalt wünschte . . . . Ich begreife es nicht, wie ein Künstler seine Ruhe bewahrt, daß er Christi Unwillen nicht merkt und plötzlich alles bei Seite wirft, Pinsel und Farben, wie Judas die 30 Silberlinge, weit, weit weg, weil er plötzlich verstand, daß Christus nur Nachfolger gewollt hat . . .“, nicht Bewunderer, welche seine Herrlichkeit betrachten und darstellen wollen, statt in seine Nachfolge einzutreten. Wie steht es aber mit der „Bewunderung“ Christi, welche im Dogma fixiert ist? wie steht es damit, daß die Christenheit die Herrlichkeit, das Wesen und Werk Christi in dogmatische Formeln faßte, welche zu glauben Christenpflicht sein soll? Haben sich die Väter zu Nicäa, Konstantinopel und Chalcedon die Frage vorgelegt, ob Christus, der Nachfolger wollte, auch eine Christologie wollte? Ist das Symbolum Quicunque dazu geschrieben, daß ja niemand vergesse, Christus nachzufolgen, oder dazu, daß man ihm ja nicht zu geringe „Bewunderung“, Ehre zolle? Ja, auf was macht denn das apostolische Glaubensbekenntnis aufmerksam, auf die „Nachfolge“? oder auf die „Bewunderung“? — Wagt Kierkegaard die christliche Kunst ein neues Heidentum zu nennen, die christliche Kunst, welche doch nicht bloß wunderthätige Heiligenbilder geschaffen hat, sondern auch selbst für Protestanten wirklich erbauliche Kunstwerke, so darf man wohl auch der Frage näher treten, ob nicht das christliche Dogma dasselbe Heidentum in sich birgt, obgleich katholische und evangelische Christen und Kierkegaard mit ihnen es für sehr erbaulich und für das Fundament des Christentums halten. Dazu berechtigt Kierkegaards Betrachtungsweise — nicht etwa bloß Harnacks Dogmengeschichte.

4) Als Symptom des gegenwärtigen Zustands der Christenheit hatten wir oben zu besprechen, daß die reale Möglichkeit des Ärgernisses an Christus in ihr so wenig erfahren werde. Deshalb ist nach Kierkegaard irgendwie darauf hinzuwirken, daß die Möglichkeit des Ärgernisses wieder als bedeutsamer Faktor in der Stellung zu Christus zur Geltung komme. Soll dies aber geschehen, so müssen Dogma und Bibel ihre bisherige offizielle Autoritätsstellung verlieren. Wohl erregt ja Dogma und Bibel in manches Menschen Entwicklung gegenwärtig eine Krise, in der es sich darum handelt, ob er sich ärgern oder glauben wolle. Die Autoritätsstellung von Dogma und Bibel trägt aber auch hiebei häufig die Schuld, daß die Krise nicht richtig und klar verläuft und deshalb die Frucht nicht trägt, die sie tragen sollte. Denn leicht wird die Fragestellung für den Kämpfenden diese, ob er Dogma und Bibel, oder ob er die dogmatische und biblische Anschauung von Christus verwerfen solle oder nicht, während die richtig gestellte Frage nur die sein kann, ob man sich gegen Christus behaupten oder sich ihm hingeben und zur Verfügung stellen wolle. Die Hauptsache ist aber, daß durch die Autorität von Dogma und Bibel die Möglichkeit eines wirklichen Ärgernisses an Christus und einer wirklichen Entscheidung für ihn weggeschafft oder doch die Krisis abgeschwächt wird. Denn durch die Einprägung des mit Autorität bekleideten Dogmas und durch die Verehrung der Bibel wird Christus dem Menschen in eine solche Ferne gerückt, in eine solche Höhe über ihn gehoben, daß von einer ernsthaften Auseinandersetzung zwischen beiden nie die Rede sein kann. So wird der Christ angeleitet, in unbestimmter, verschwommener Bewunderung Christus zu verehren, statt in concreto der Frage nahe zu treten, in wiefern die „Nachfolge" Christi eine Änderung seiner Existenzweise erheische und ob man sich zu einer solchen entschließen wolle. Daß man dem dogmatischen Christus, dem Gottmenschen „nachfolgen" wolle, für den ja Sünde als reale Möglichkeit gar nicht in Betracht kam, der nicht geboren wurde und nicht starb wie andere Menschen, sondern streng genommen sich gebären ließ und gar nicht starb, da der Tod für ihn das nicht bedeuten konnte, was er für uns bedeutet — das ist ein Gedanke, der in keinem

andern Sinne ernsthaft in Betracht kommen kann, als der, daß wir vollkommen sein sollen, wie der Vater im Himmel vollkommen ist. Deshalb kann er auch nicht wahrhaftig zum „Ärgernis“ reizen, zu keiner ernsthaften Auseinandersetzung und Entscheidung drängen. Zu dieser kommt es nur, wenn das Ideal in einer Gestalt vor Augen tritt, welche zugleich den konkreten Beweis liefert, daß man es realisieren könnte, wenn man nur wollte. Diesen Beweis kann der „Gottmensch“ nicht liefern, überhaupt kein Christus, der zuerst so weit von uns entfernt wird, daß sein Leben für uns gar nicht mehr als reale Existenzmöglichkeit in Betracht kommt. Soll also die Möglichkeit des Ärgernisses her, so muß die Entfernung Christi in unbestimmbare Höhe aufgehoben und Christus in möglichste Nähe gerückt werden, d. h. das Dogma muß weg, und ebenso die Autorität des Neuen Testaments, welche Christus gleichfalls von uns entfernt.

5) Dogma und Neues Testament können auch unbedenklich ihrer Autorität entkleidet werden. Dies ergiebt sich wieder aus den Prinzipien Kierkegaards. Denn es giebt keinen „Schüler zweiter Hand“, wie die „philosophischen Bissen“ behaupten und die „Einübung im Christentum“ dem Sinne nach wiederholt. Alle Jünger Christi sind sich wesentlich gleich; wer wirklich an Christus glaubt, muß seinen Glauben durch direkte Berührung mit Christus erhalten haben. „Der Glaubende hat stets des Glaubens Autopsie; er sieht nicht mit den Augen eines andern; er sieht nur dasselbe, was jeder Glaubende sieht, mit den Augen des Glaubens.“ Müßte er mit den Augen eines andern sehen, so wäre dieser andre in Wahrheit sein Gott. Auch wird jeder Glaubende seinen Glauben so mitteilen, daß der andre nicht meinen kann, er habe den Glauben, um den sich's handelt, wenn er dem Glaubenden wieder glaubt. (Philos. Bissen S. 263 ff.) Nun rührt aber weder das Dogma noch der Kanon von Christus selbst her, sondern nur von Schülern Christi, die uns wesentlich gleich stehen. Auch bei den Worten, die wir von Christus selbst haben, darf nicht übersehen werden, was auch oft genug deutlich zu bemerken ist, daß sie uns nur durch den Mund von Schülern überliefert sind. Soll nun die wesentliche Gleichheit aller Jünger Jesu nicht bloße Phrase

sein, sondern praktische Giltigkeit haben, so darf es nicht für „Glauben" gelten, daß man Christus mit den Augen des Neuen Testaments und des Dogmas ansieht, und es darf dies auch nicht als Glaubensforderung jemand zugemutet werden. Von einer „Autorität" des Neuen Testaments oder des Dogmas kann also keine Rede sein. Hiegegen streitet im Grunde gar nicht, daß Kierkegaard viel von der Autorität der Apostel zu reden weiß. Denn diese besteht genau genommen nur in der Vollmacht, die ihnen durch ihre Berufung zu teil wurde, die Menschen mit „Du" anzureden und als Sünder zu behandeln, während der, welcher keinen besondern göttlichen Auftrag hat, nur „geistweise" (wie man im Schwäbischen sagt) reden und nur mäeutisch auf die Menschen einwirken darf. Von einer Lehrautorität ist dabei eigentlich nicht die Rede. Eine ähnliche Autorität verleiht nach Kierkegaards früherer Annahme die Ordination, weshalb die richtige Predigt das „Du" gebrauchen, persönlich sein soll. Diese Autorität hat sich Kierkegaard in seinen letzten Kämpfen selbst angemaßt, indem er z. B. sagt: „wer Du auch seist, Du hast eine Sünde weniger auf dem Gewissen, wenn Du den öffentlichen Gottesdienst nicht mehr besuchst." Denn das ist doch keine Mäeutik mehr.

6) Die unter 3), 4) und 5) besprochenen Momente sind zusammengefaßt nochmals zu beachten, wenn ich nun auf Kierkegaards späteres Hauptstichwort, die „Gleichzeitigkeit mit Christus" zu sprechen komme. — Ich habe schon gesagt, daß nach Kierkegaard jeder, der wirklich glaubt, seinen Glauben von Christus selbst empfangen haben muß. Dies ist nicht etwa mystisch zu verstehen, wie man meinen könnte, sondern historisch; der Christus, von dem man den Glauben erhalten soll, ist nicht der erhöhte, mit dem man in eine unio mystica treten könnte, sondern der historische, erniedrigte Christus. Den Glauben bekommt man nur dadurch, daß man mit klarem, nüchternem Bewußtsein den Menschen Jesus von Nazareth vor Augen hat, der durch keinen äußeren, direkten Beweis (die Wunder konnten nach Kierkegaard nicht als solcher dienen) zeigen kann, daß er etwas ganz Besonderes sei, der deshalb als eingebildeter Gottessohn zunächst Aufsehen erregt,

dann verlacht, endlich gehaßt und getötet wird — daß man ihn klar und nüchtern vor Augen hat und nun von ihm die „Bedingung“, den Blick bekommt, um **in** seiner Niedrigkeit seine Höhe zu sehen. Die Christenheit ist aus dieser Gleichzeitigkeit herausgetreten. „Man ist auf unerlaubte und ungesetzliche Weise ein von Christus Wissender geworden“ — und glaubt gerade deshalb nicht (Einübung S. 40). Man weiß nämlich in der Christenheit ganz genau, daß die Erniedrigung Christi nur ein Intermezzo war, das sein Leben in göttlicher Hoheit unterbrach, oder eigentlich nicht unterbrach, da die Erniedrigung, wie Kierkegaard sich ausdrückt, nur Christi „Incognito“ war. Man sieht den Erniedrigten gar nicht mehr und deshalb glaubt man an den Erhöhten eigentlich nicht. Dem sei so. Wer verrät aber dem Christen in ungesetzlicher und unerlaubter Weise immer wieder, daß Christus eigentlich der Erniedrigte gar nicht ist, als der er dasteht, sondern Gott, der sich gebären ließ, starb, vom Tode auferstand und nun wieder Gott ist, was er immer war? Ich denke doch, das von Kierkegaard so hochgeschätzte geoffenbarte Dogma und das inspirierte Neue Testament, welche jedem Christenkind vom 8. Lebensjahr an als absolute Wahrheit eingeprägt werden. Und es ist eine sinnlose, unnatürliche Zumutung, daß der Christ, um glauben zu können, nicht wisse, was er doch aus der inspirierten Bibel und dem geoffenbarten Dogma mit einer Sicherheit weiß, an der auch nur zu zweifeln eine Sünde ist. Müssen also die „18 Jahrhunderte“ weg — „sonst ist das Christentum abgeschafft“, erklärt Kierkegaard kategorisch — und muß die Gleichzeitigkeit wiederhergestellt werden, so muß zu allererst die Autorität des geoffenbarten Dogmas und der inspirierten Bibel weg; das Dogma muß wieder eine disputable Meinung werden und die Bibel wieder ein Buch, das Recht haben kann oder auch nicht. Das ist ja dasjenige, was die Situation der Gleichzeitigkeit am allerschärfsten charakterisiert, daß der Zeitgenosse Christi in keinem von der herrschenden Gesellschaft als absolute Wahrheit anerkannten Dogma schon den Schlüssel besaß, der alle Rätsel der Person Christi zum voraus löste. Ja, noch mehr: soll die Situation der Gleichzeitigkeit wieder hergestellt werden, so muß die Autorität Christi

weg. Denn anno 30 war er doch noch nicht offizielle Autorität wie heute, anno 1891. Wie kann ich auch **Christus** glauben, wer er sei und was er für mich zu bedeuten habe, wenn mir von meiner ganzen Umgebung von jeher gesagt und eingeschärft worden ist, daß ich Christus unbedingt alles glauben müsse? Soll die Situation der Gleichzeitigkeit wieder hergestellt werden, so muß Christus wieder werden, was er war: ein Mensch ohne offizielle religiöse Stellung, der genau so viel Aufmerksamkeit, Achtung, Vertrauen oder Glauben beanspruchen kann, als er sich durch die Macht seiner Persönlichkeit zu erwerben versteht. Dann, wenn nicht etwa Kierkegaard, aber vielleicht die Sozialdemokratie diese wahre Gleichzeitigkeit mit Christus wiederhergestellt hat — dann ist es wieder möglich, daß man, wie anno 30, erst, nach Überwindung eines sehr fühlbaren Widerstands, an ihn glaubt und ihm dann vielleicht auch nachfolgt.

Die wahre Situation der Gleichzeitigkeit und das Verhältnis zu Christus, wie es sich in ihr gestaltet, hat Kierkegaard nicht in den „philosophischen Bissen" und nicht in der „Einübung im Christentum" geschildert — dort kann er selbst sein unerlaubtes Wissen nie ganz verleugnen —, sondern an einem Orte, wo er gar nicht von Christus redet. Im Jahr 1844 glaubte ein Magister Adler eine Offenbarung von Christus zu haben, sprach dies in Schriften aus und wurde dafür seines Pfarramtes entsetzt. Dies gab Kierkegaard Veranlassung, eingehend zu untersuchen, wie sich eine Offenbarung „in der Situation der Gegenwart" ausnehmen müsse, wie sich der Träger derselben korrekt zu benehmen habe, welche Aufnahme er erwarten und verlangen könne, und wie sich seine Zeitgenossen richtig zu ihm zu stellen haben. Hierbei findet Kierkegaard selbstverständlich, daß der Offenbarungsträger keinen kritiklosen Glauben verlangen könne, daß man ihm gar nicht kritiklos glauben dürfe, ihn aber natürlich ebensowenig a priori, kritiklos verwerfen dürfe. Wie kann man aber eine Offenbarung kritisieren? Direkt kann ein Kritiker dem Offenbarungsträger nichts anhaben; denn indem dieser seine Aussagen auf eine Offenbarung zurückführt, behauptet er ja selbst etwas vorzubringen, auf das ein andrer Mensch nicht kommen würde, was diesem also unwahrscheinlich oder unglaublich

erscheinen müsse. Dann kann aber der Kritiker daraus, daß ihm die Aussagen des Betreffenden unwahrscheinlich oder unglaublich sind, nicht schließen, daß dieselben falsch seien. Insofern ist durch das Vorgeben einer Offenbarung alle Kritik entwaffnet. Aber sie kehrt in andrer, gefährlicherer Form wieder. Sie achtet nun darauf, ob das Offenbarungsorgan an seine eigene Offenbarung glaubt; ob es wirklich weiß, daß es mit dem Vorgeben einer Offenbarung sich allen Menschen gegenübergestellt hat, daß es nun allein auf Gott und auf sich steht; ob es seiner Situation entsprechend sich zu benehmen weiß, sich nicht auf Menschen beruft, auch nicht auf Beweise, durch welche sich jeder von dem überzeugen könnte, was es durch eine Offenbarung erfahren haben will; ob es also nicht indirekt sich selbst Lügen straft. (Eft. Pap. 1844—46, S. 504 u. sonst.) Das muß auch auf Christus passen, der ja auch eine „Offenbarung in der Situation der Gegenwart" war, und die beschriebene Art von Kritik muß jedem Menschen gegen Christus freistehen — wie auch jede andre; nur würde diese sich selbst lächerlich machen, wenn sie etwa Christus material kritisieren wollte. Man sieht nun leicht, daß der Zeitgenosse einer Offenbarung seine natürlichen, guten Augen braucht und kein „Dogma" und keinen „Kanon" respektiert — die es in der Gegenwart, da die Offenbarung geschieht, eben gar nicht giebt.

7) In der Situation der Gleichzeitigkeit giebt es keine Autorität. Also überhaupt: es giebt im Christentum keine Autorität. Das ergiebt sich aus Kierkegaards Prämissen. Wie soll aber das Christentum verkündigt und vertreten werden? Ganz einfach; die Bibel wird als Buch wirken, was sie als Buch unter andern Büchern wirken kann; ist sie das, was die Christenheit von ihr sagt, so wird sie immer einen Kreis von Zuhörern haben, so gewiß als Shakespeare und Göthe immer Leser haben werden, auch wenn sie durch kein Dogma für große Dichter erklärt werden. Ebenso wird das Dogma als Behauptung unter Behauptungen sich immer Beachtung erwerben, wenn es anders die direkte oder paradoxe Wahrheit ist, welche man in ihm sieht. Durch beide wird auch Christus wirken, und er wird vielleicht mehr wirken, wenn er durch die steife Rüstung, die man ihm im Dogma, durch das weite, bauschige Gewand, das man ihm in einer inspirierten

Offenbarungsurkunde umgelegt hat, nicht mehr beengt ist. Allerdings haftet dieser Wirksamkeit ein Mangel an, den aber weder das Dogma noch der Kanon ergänzen kann, ein Mangel, den die römische Kirche eingesehen und in ihrer Weise vortrefflich beseitigt hat: Christus hat am Beginn unsrer Zeitrechnung gewirkt und wir leben im 19. Jahrhundert; Christus hat seine Wirksamkeit auf seine Zeit berechnet und wir leben in unsrer Zeit; seine Wirksamkeit muß, wenn sie im einzelnen praktisch werden soll, doch erst in unsre Zeit übersetzt werden. Kierkegaard hat diese Schwierigkeit, so viel ich weiß, nicht besonders besprochen, aber theoretisch und praktisch gelöst. Der persönliche Vertreter Christi, der nicht zu entbehren ist, wenn das Werk Christi kräftig in die Gegenwart übersetzt und in ihr fortgesetzt werden soll, ist nicht ein unfehlbarer Papst, auch kein Landesbischof oder Konsistorium, überhaupt keine offizielle Persönlichkeit oder gar Versammlung, sondern der durch Christi historische Nachwirkung an- und aufgeregte, von Gott erzogene, ausgerüstete und autorisierte Wahrheitszeuge, der „Berufene“. Er predigt der Gegenwart. Er kann und wird, um den historischen Zusammenhang zu zeigen, Christi Worte gebrauchen; er wird nämlich die Schäden seiner Zeit strafen, wie Christus seine Zeit strafte, wird das aber nolens volens kraft seiner Autorität thun — denn wenn Kierkegaard, wie er es that, die Reden Christi gegen die Pharisäer Martensen und der dänischen Geistlichkeit zueignete, so hat er das doch nicht den Worten Christi entnommen, sondern in eigener Machtvollkommenheit gethan. So tritt der Wahrheitszeuge auf. Er hat keine Autorität — wer sollte sie ihm geben? —, aber er ist Autorität, denn er beweist „Myndighed“, ἐξουσία, und redet nicht wie die Schriftgelehrten. Was ihm Autorität giebt, ist nur das, daß er seine Person einsetzt, und dies thut er, weil er muß. Durch ihn wird das Werk Christi fortgesetzt; durch ihn wirkt Gott auf die Gegenwart. Die Menschen können natürlich mit ihm anfangen, was sie wollen, da er ja keine Autorität und Macht hat; und wenn er seine ἐξουσία braucht, wie er soll, so werden sie nicht fein mit ihm fahren. Doch läßt sich da nichts machen; das ist einmal Gottes Ordnung, daß der Wahrheitszeuge ein Opfer sein muß, und man kann darin sogar

eine schöne Ordnung finden. Die Menschen aber haben die Verantwortung dafür, wie sie mit ihm umgegangen sind.

8) Hiermit sind wir auch zu dem Punkte gelangt, an dem die von verschiedenen Punkten ausgehenden und oft weit divergierenden religiösen Gedankenreihen Kierkegaards sich wieder vereinigen. Die streng religiöse Existenz, deren formale Entwickelung wir unter II allgemein, ohne besondere Rücksicht auf Christus schilderten, tritt nach Christus nur in der Form des Wahrheitszeugen Christi auf. Die entscheidenden Eindrücke, die diesen in die religiöse Existenz hinein- und in ihr fortgetrieben, werden von der Person Christi ausgegangen sein. Er ist von Christus historisch abhängig und steht ewig unter ihm. Aber neben dem Einfluß Christi wird ihn eine spezielle Erziehung durch Gott, auf die er bewußt eingehen muß, zu dem machen, was er wird. Diese Erziehung wird ihn immer durch schwere Leiden und tiefes Schuldbewußtsein führen. Dies ist unentbehrlich, da er immer zu einer gefährlichen Mission benützt werden wird: er hat dagegen aufzuzutreten, daß das „Bestehende" sich selbst vergottet — er ist der göttliche Revolutionär, der das Bestehende in Unruhe zu halten hat, damit es nicht gänzlich stagniert. Da er gegen Autoritäten auftreten muß, so kann er der speziellen Vollmacht von Gott nicht entbehren. In seinem Auftreten setzt er das Werk Christi frei fort; denn eine gesetzliche Gebundenheit an Christus gestattet der „Augenblick" nicht.

Doch erliege ich hier schon wieder der Versuchung, Ideen Kierkegaards frei zu kombinieren und zu ergänzen und so eine Theorie herzustellen, die Kierkegaard hätte haben können, die er aber doch nicht hatte. Um mit einem Satz zu schließen, der sicher von dem wirklichen, nicht nur von einem möglichen Kierkegaard gilt, bemerke ich noch: Damit, daß Kierkegaard das „offizielle" Christentum der bestehenden Kirche schließlich unbedingt verworfen hat, fällt natürlich auch die Autorität von Bibel und Dogma, ob nun Kierkegaard das will, oder ob er es nicht will. Denn ohne Kirche ist die Bibel, was ihr Name besagt: ein Buch; und ohne Kirche ist das Dogma, was sein Name besagt: eine Meinung.

Da ich in dem Bestreben, meinem Helden möglichst gerecht zu werden, sehr frei mit ihm umgegangen bin, so bitte ich den Leser, der sich für die Sache interessiert, meiner Auffassung die ziemlich abweichende entgegenzustellen, welche A. Bärthold in verschiedenen Schriften niedergelegt hat. Zu vergleichen wäre insbesondere: „Zur theologischen Bedeutung Sören Kierkegaards, Halle, Fricke, 1880“ und „Geleitbrief für Sören Kierkegaards ‚Ein Bißchen Philosophie‘, Leipzig, Fr. Richter 1890.“ Der Gegensatz zwischen A. Bärtholds und meiner Auffassung rührt, wenn ich recht sehe, insbesondere davon her, daß jener die kirchlich loyalen Schriften Kierkegaards von den „philosophischen Bissen“ bis „zur Selbstprüfung“ zum Ausgangspunkt nimmt, welche auf „Unruhe zur Verinnerlichung“ innerhalb des Rahmens der Kirche hinzielen, während mir das letzte revolutionäre Auftreten Kierkegaards den Schlüssel seines Lebens und Wirkens zu enthalten scheint und ich in der Beleuchtung, die es gewährt, zu entdecken glaube, daß schon seine Entwicklung von 1835 an und dann insbesondere seine „ästhetische“ Schriftstellerei 1843—45 Bahnen einschlagen, die über das kirchliche Christentum hinaus und in schroffen Gegensatz zu ihm bringen, und daß dies auch in den loyalen Schriften unter dem Namen des Climacus, Kierkegaards selbst und des Anticlimacus, sowie in „zur Selbstprüfung“ unverkennbar durchschimmert.

Sodann bitte ich den Leser, zur Würdigung Kierkegaards sich dessen zu erinnern, was A. Harnack im ersten Band seiner Dogmengeschichte, im 1. bis 3. Kapitel des 2. Buchs, über die Fixierung und allmähliche Verweltlichung des Christentums als Kirche sagt. Es läßt sich, wie ich glaube, in vielen einzelnen Punkten genau nachweisen, daß Kierkegaard im Lauf seiner Entwicklung die Schritte, durch welche die katholische Kirche entstand, zurückgenommen und so — sehr wider Willen — den urchristlichen „Enthusiasmus“ wieder entdeckt hat. Sein letztes Auftreten, das Martensen, wie er sagt, immer eine unheimliche Erinnerung blieb, ist nichts als die entschiedene Verwerfung des abgeschwächten, offiziellen, katholischen Christentums, wie sie sich aus dem urchristlichen Enthusiasmus mit logischer Folgerichtigkeit ergiebt. Neu ist

an Kierkegaard dies, daß sein Enthusiasmus erst gegen eine äußerst vorsichtige Reflexion aufkommen und sich stets gegen eine solche behaupten, vor ihr als echt legitimieren mußte. Insofern ist er das genaue Gegenteil von einem „Enthusiasten". Deshalb ist aber auch sein Enthusiasmus nicht der „Verwilderung" anheimgefallen. Wenn er in seiner letzten Zeit erklärte, daß er eigentlich gar nichts wolle, als menschliche Redlichkeit, ein redliches Verhältnis zu den christlichen Idealen, eine redliche Unterwerfung unter sie, oder eine redliche Ablehnung derselben, aber ja keine vertuschende christliche Phrase — so war das Enthusiasmus, aber doch zugleich eine so nüchterne Besonnenheit, wie man sie von einem Enthusiasten nicht erwarten sollte. — Verschweigen will ich zum Schlusse nicht, daß Kierkegaard — wie das vorkatholische Christentum — enkratitische Neigungen hatte. Doch hängt dies mit seinen sonstigen, äußerst nüchternen Anschauungen nur lose zusammen, soweit man es überhaupt als fehlerhaft bezeichnen kann.

Der Kern der Corneliuserzählung Act. 10, 1—11, 18.

Von

Hans Hinrich Wendt.

Zu denjenigen Stücken der Apostelgeschichte, welche den Vorwurf erfahren haben, ungeschichtliche, tendenziöse Gebilde zu sein, gehört bekanntlich vor Allem die Erzählung von der Bekehrung des römischen Hauptmannes Cornelius durch Petrus. Es sind in der That erhebliche Anstöße und Schwierigkeiten, welche diese Erzählung darbietet. Einerseits wird der bedeutsame Vorgang, daß das Haupt der Urgemeinde zum ersten Male mit einem Heiden in Haus- und Speisegemeinschaft eintritt und ihm und seinen Angehörigen das christliche Evangelium verkündigt und die Taufe mittheilt, nicht als Product einer verständlichen geschichtlichen und psychologischen Entwicklung, sondern als Folge solcher wunderbarer Einwirkungen hingestellt, durch welche die in Betracht kommenden Hauptpersonen zu ihren entscheidenden Schritten getrieben werden, ohne ein deutliches Bewußtsein der Consequenzen derselben zu haben. Andrerseits steht der Umstand, daß die principielle Bedeutsamkeit dieser Heidenbekehrung für die allgemeine Frage nach dem Bestimmtsein des christlichen Heils für die Heiden ohne die Bedingung ihrer Beschneidung nicht nur indirect durch die große Ausführlichkeit der Erzählung hervorgehoben, sondern auch direct als eine damals und später von Petrus und von den Mitgliedern der jerusalemischen Gemeinde ausdrücklich anerkannte hingestellt wird (10, 34—36. 11, 18 vgl. 15, 7—9. 14), in Widerspruch

zu der von Paulus Gal. 2 bezeugten Thatsache, daß bis zu dem sogenannten Apostelconvente die Berechtigung der von ihm betriebenen Heidenmission seitens der Urgemeinde in Jerusalem nicht bestimmt anerkannt und zum Theil energisch bestritten war. Während Petrus nach diesem Berichte der A. G. als von Gott zur Bekehrung der Heiden und zur Aufhebung der den Verkehr zwischen Judenchristen und Heidenchristen hemmenden jüdischen Speisegebote aufgefordert erscheint, wird er von Paulus als der Apostel bezeichnet, dem von Gott das „Evangelium der Beschneidung" anvertraut ist (Gal. 2, 7 f.), und wird von Paulus erzählt, daß Petrus sich später in Antiochia durch sein charakterloses Schwanken mit Bezug auf die Tischgemeinschaft mit den unbeschnittenen Heidenchristen schweren Vorwurf zugezogen habe (Gal. 2, 12). Muß man nicht aus diesen Gründen die Geschichtlichkeit der Corneliuserzählung beanstanden und in Anbetracht der auch sonst erkennbaren Tendenz der A. G., die in der apostolischen Zeit bestandenen Gegensätze zu verdecken und auszugleichen, das Urtheil fällen, der Verfasser der Apostelgeschichte habe zwischen den Berichten von der Berufung des Paulus zum Apostel und von den Anfängen seiner Wirksamkeit als Heidenmissionar (11, 25 f. 13, 1 ff.) diese künstlich gebildete Erzählung von der wunderbaren Berufung des Petrus zur Heidenbekehrung eingeschoben, um so den Petrus in seinen Erlebnissen und in seinem Wirken dem Paulus zu parallelisiren und an Stelle des Conflictes zwischen Paulus und der Urgemeinde in Sachen der Heidenmission vielmehr das prinzipielle Begründet- und Anerkanntsein der paulinischen Heidenmission durch den Hauptvertreter der Urgemeinde zur Darstellung zu bringen?

Ich meine, daß diese Folgerung aus den angeführten, Bedenken und Anstoß erregenden Umständen der Erzählung doch viel zu weit gehen würde. Man muß meines Erachtens in Betreff der A. G. im Allgemeinen mit der offenen Anerkennung, daß diese Schrift als Product der nachapostolischen Generation keineswegs ein ganz authentisches und objectives, sondern vielmehr ein in vielen Punkten frei ausgeführtes und idealisirtes, zum Theil auch offenbar unvollständiges und unrichtiges Bild von der Ge-

schichte der apostolischen Zeit entwirft, doch das Urtheil verbinden, daß sie in vielen und zwar wichtigen Theilen eine Bearbeitung guter älterer Ueberlieferungen ist und werthvolles Material zur Geschichte der apostolischen Zeit einschließt. Die seitens der Tübinger Schule an der A. G. geübte Kritik, welche das große Verdienst hat, zuerst methodisch den geschichtlichen Werth des Berichtes der A. G. geprüft und auf seine bedeutsamen Mängel und Anstöße energisch hingewiesen zu haben, ist doch vielfach über das rechte Maß hinausgegangen, indem sie auch solche Mittheilungen als tendenziöse Erdichtungen des Schriftstellers verdächtigt hat, deren geschichtliche Wahrheit sich bei unbefangener, nicht schablonenhafter Beurtheilung ganz wohl verstehen läßt, auch wenn man mit voller Entschiedenheit den Grundsatz geltend macht, daß die Briefe des Paulus als Documente aus der apostolischen Zeit selbst zum sicheren Maßstabe für die Beurtheilung aller anderweitigen Ueberlieferung über die apostolische Zeit genommen werden müssen. So, meine ich, muß man auch in Betreff unserer Corneliuserzählung urtheilen: auch wenn man freimüthig anerkennt, daß in ihr ungeschichtliche Elemente, Producte einer späteren, die wirklichen Verhältnisse und Entwicklungen der apostolischen Zeit nicht mehr richtig würdigenden Auffassung, enthalten sind, so darf man dieses Urtheil doch nicht schnell mit Bezug auf den ganzen Bestand der Erzählung verallgemeinern. Man kann von diesen ungeschichtlichen Elementen, in welchen sich die Beurtheilung und detaillirende Ausführung des nachapostolischen Schriftstellers darstellt, einen Kern der Erzählung unterscheiden, gegen dessen Geschichtlichkeit sich keine berechtigten Einwendungen erheben lassen. Daß der Verfasser der A. G. für seine Erzählung überhaupt eine Anknüpfung in einer geschichtlichen Thatsache oder in einer älteren Ueberlieferung gehabt habe, pflegt freilich auch von denen nicht ausgeschlossen zu werden, welche den ungeschichtlichen Charakter der uns vorliegenden Erzählung besonders betonen. Aber theils bezweifeln dieselben, daß wir jetzt von diesem möglichen geschichtlichen Anknüpfungspunkte noch etwas Sicheres erkennen können [1], theils geben sie der Vermuthung Raum,

[1] Vgl. C. Weizsäcker, das apostolische Zeitalter, S. 89.

daß die zu Grunde liegende geschichtliche Thatsache jener den Petrus und die Speisegemeinschaft mit den Unbeschnittenen betreffende Fall in Antiochia, Gal. 2, 11 ff., oder ein ähnlicher Vorgang aus dem späteren Leben des Petrus gewesen sei, den der Verfasser der A. G. zu unserer Erzählung umgebildet und in eine frühere Zeit zurückdatirt habe.[1] Ich dagegen meine, daß man bei Berücksichtigung der allgemeinen Art, wie der Verfasser der A. G. auch sonst sein Material verarbeitet hat, und bei Beachtung gewisser Unebenheiten in dem uns vorliegenden Berichte gute Anhaltspunkte dazu gewinnt, um — nicht zwar im Einzelnen, wohl aber im Großen und Ganzen — einen dem Verfasser der A. G. überlieferten Kern von seiner Bearbeitung zu unterscheiden, und daß dieser Kern der Erzählung sich als eine psychologisch und geschichtlich verständliche Ueberlieferung begreifen läßt, die uns zur Bereicherung unserer Erkenntniß der Personen und Entwicklungen der apostolischen Zeit dient.[2]

Zuerst muß man auf eine solche einzelne Erzählung der A. G. das allgemeine Urtheil anwenden, daß der Verfasser der A. G. sich gar nicht die Aufgabe gestellt hat, nach Art eines modernen wissenschaftlichen Geschichtsschreibers nur eine acten- und quellenmäßige Feststellung des geschichtlichen Thatbestandes zu geben, mit strenger Ausschließung aller ausschmückenden Zuthaten seiner eigenen Phantasie, sondern daß er vielmehr das Detail seiner Erzählungen frei ausgeführt hat, und zwar vor allem in erbaulichem Interesse. Man wird der A. G. nur dann gerecht, wenn man in erster Linie diesen erbaulichen Zweck würdigt, als den einzigen Nebenzweck, den der Verfasser bewußt mit seinem Hauptzwecke, eine Geschichte der wichtigsten Ereignisse der Apostelzeit zu geben, verbunden hat und der ihm mit dem Wesen dieses Hauptzweckes unmittelbar vereinbar, ja durch denselben gefordert erschien.

---

[1] Vgl. A. Jacobsen, die Quellen der Apostelgeschichte, Berlin 1885, S. 14. O. Pfleiderer, das Urchristenthum, S. 572. H. Holtzmann, Hand-Commentar zum N. Test. I, S. 367.

[2] Vgl. meine Beurtheilung in der Bearbeitung von Meyer's krit.-exeg. Handbuch über die Apostelgeschichte, 6. Aufl., S. 238 ff.; auch P. Feine in den Jahrbüchern für prot. Theol. 1890, S. 111 ff. und 124 ff.

Aus diesem Erbauungszwecke ist es zu erklären, daß er die Personen und Zustände der apostolischen Zeit in einer idealisirenden Beleuchtung dargestellt hat, solche Züge besonders hervorgehoben und liebevoll ausgeführt hat, welche ihm schöne Beispiele und Lehren der Frömmigkeit zu enthalten schienen, unerfreuliche Disharmonien dagegen, sofern nicht auch gleich ihre befriedigende Lösung mitgetheilt werden konnte, überging und namentlich in den längeren Reden der Hauptpersonen bei bedeutsamen Situationen die erbaulichen Momente der Geschichte zum Ausdrucke zu bringen suchte. Wer dies im allgemeinen anerkennt, wird natürlich auch in der breiten Ausführung der erbaulichen, vorbildlichen und belehrenden Züge unserer Corneliuserzählung die frei gestaltende Hand des Verfassers der A. G. sehen, also namentlich in der Schilderung, wie die Frömmigkeit des heidnischen Mannes von Gott anerkannt worden sei (10,2—6. 22), wie der Heide den Auftrag Gottes, obgleich er dessen letztes Ziel nicht kannte, gehorsam ausgeführt (V. 7 f.) und voll Erwartung und Ehrfurcht den ihm von Gott zugeführten Apostel aufgenommen habe (V. 24—33), und wie Petrus dann in seiner Rede das Wohlgefallen Gottes an jedem frommen Menschen ohne Ansehn der Person und Nation hervorgehoben (V. 34 f.) und die Heilsbotschaft von dem Messias Jesus, von seinem Wirken und Sterben, von seinem Auferwecktsein und Erschienensein nach seinem Tode, und von seiner Heilsbedeutung für alle Glaubenden verkündigt habe (V. 36—43).

In diesen erbaulichen Ausführungen nun, in denen sich auch viele Anklänge des Wortes und Gedankens an andere Schilderungen und Reden der A. G. finden, kommt natürlich die Anschauungsweise zum Ausdruck, welche der Verfasser der A. G. als Glied der nachapostolischen Generation hatte. Dies gilt namentlich von der Rede des Petrus. So wenig wir dieselbe als authentisch petrinisch betrachten dürfen, so wenig dürfen wir sagen, daß der Verfasser der A. G. hier künstlich dem Petrus paulinische Gedanken geliehen habe. Nicht in bewußter Tendenz, sondern in der naiven Voraussetzung, daß er damit das im Wesentlichen Richtige treffe, läßt er den Petrus eine solche Beurtheilung des Corneliusfalles geben, wie sie der Anschauungsweise des Heidenchristenthums

in der nachapostolischen Generation entsprach. Für diese nachapostolische Anschauungsweise waren nicht die specifisch paulinischen Ideen in ihrer ursprünglichen Auffassung und Begründung charakteristisch, sondern die Vorstellung von der universalistischen Bestimmung des Christenthums verbunden mit einer moralistischen Vorstellung über die Bedingung der christlichen Heilserlangung, und zugleich die geschichtliche Vorstellung, daß es schon die ursprünglichen Jünger Jesu gewesen sein müßten, welche die universalistische Ausbreitung des christlichen Evangeliums unternommen hätten. Gemäß dieser Anschauungsweise erschien es als selbstverständlich, daß Petrus in einem solchen Falle, wo er auf göttliches Geheiß einem frommen Heiden das christliche Evangelium verkündigte, gleich die allgemeingültigen Consequenzen des Falles für das Verhältniß der christlichen Heilspredigt zu der Heidenwelt überhaupt hervorgehoben habe (10, 35. 43), und daß diese allgemeingültige Bedeutung des Falles damals auch seitens der übrigen Glieder der Urgemeinde ausdrückliche Anerkennung gefunden habe (11, 18).

Allein auch wenn man das Unberechtigtsein einer solchen Eintragung der nachapostolischen Anschauungsweise in die Darstellung der apostolischen Zeit im Allgemeinen erkennt und speciell einsieht, daß das in unserer Corneliuserzählung berichtete principielle Anerkanntsein der universalen Bestimmung der christlichen Heilsbotschaft für die glaubenden Heiden durch Petrus und die Urgemeinde sich nicht reimt mit der späteren unsicheren Stellung des Petrus und der Urgemeinde zur Heidenmissionsfrage, hat man noch keinen triftigen Grund, die Geschichtlichkeit des ganzen Bestandes unserer Corneliuserzählung zu beanstanden. Die ungeschichtlichen Elemente liegen in denjenigen Parthieen, welche sich leicht als freie, in erbaulicher Absicht gegebene Ausführungen des Verfassers der A. G. erkennen lassen. Diese Ausführungen sind aber für uns das verhältnißmäßig Nebensächliche an der Erzählung. Auch wenn wir von ihnen absehen, bleibt noch ein Hauptbestand der Erzählung übrig, dessen geschichtlicher Werth einer besonderen Prüfung zu unterwerfen ist.

Zu diesem Hauptbestande gehört die Schilderung der Vision des Petrus und die Mittheilung, daß Petrus unter dem Eindrucke

dieser Vision sich entschlossen habe, den aus Caesarea an ihn gesandten Boten zu folgen und zum Zwecke der Predigt des Evangeliums von Jesus in eine zeitweilige Haus- und Speisegemeinschaft mit dem heidnischen (zwar als sogenannter φοβούμενος τὸν θεόν den jüdischen religiösen Anschauungen zugethanen, aber unbeschnittenen und deshalb für das jüdische Urtheil unrein heidnischen) Manne einzutreten, trotz der damit verbundenen Verletzung der jüdischen Reinigkeitsgesetze; daß er ferner, als sich die Erscheinung des glossolalischen Redens bei dem Heiden und dessen Angehörigen zeigte, denselben auch die Taufe nicht vorenthalten habe; daß er endlich bei seiner Rückkehr nach Jerusalem seitens der dortigen Gemeindeglieder wegen dieses Haus- und Speiseverkehrs mit den Unbeschnittenen zur Verantwortung gezogen sei, sich aber durch den Hinweis auf die wunderbaren göttlichen Weisungen, die er erfahren habe, zu rechtfertigen vermocht habe. Trotzdem der Verfasser der A. G. sowohl dem Petrus (10, 34 f.), als auch den Gliedern der Urgemeinde (11, 18) eine solche verallgemeinernde Beurtheilung dieses Corneliusfalles in den Mund legt, aus welcher man die Folgerung ziehen könnte, daß nun die principiell als richtig anerkannte universalistische Heidenmission auch praktisch von Petrus und seinen Genossen weiter betrieben worden wäre, lesen wir doch in der A. G. von solchen praktischen Consequenzen dieses Corneliusfalles nichts. Dieser eine Fall der Verkündigung des christlichen Evangeliums an einem in einer palästinensischen Stadt wohnhaften Heiden und seiner Familie bleibt vielmehr der einzige, und es wird später auf ihn als auf ein längst vergangenes Ereigniß zurückgeblickt (15, 7—9). Ebenso ist davon, daß Petrus oder andere Genossen der Urgemeinde den Haus- und Speiseverkehr mit jenem zur christlichen Ueberzeugung gebrachten Heiden weiterhin fortgesetzt hätten, keine Rede; es ist vielmehr offenbar gedacht, daß dieser Verkehr nur das eine Mal einige Tage lang bestanden hat. Bei unserer Beurtheilung des erzählten Ereignisses ist dieses thatsächliche Vereinzeltbleiben desselben als ein bedeutsamer Umstand mit zu berücksichtigen.

Die geschichtliche Möglichkeit dieses Ereignisses ist nun daran zu prüfen, ob es in einen verständlichen Einklang zu bringen ist

mit den uns anderweitig bekannten auf Petrus und die jerusalemische Urgemeinde bezüglichen Thatsachen der apostolischen Zeit. Zu diesen Thatsachen gehört aber nicht allein das, was uns Paulus Gal. 2 über das Verhalten des Petrus und der jerusalemischen Gemeinde mittheilt. Wir würden die Frage, ob unser in der A. G. berichtetes Ereigniß stattgefunden haben kann, wenn doch Petrus und die Urgemeinde später jene von Paulus bezeugte Verhaltungsweise gezeigt haben, voreilig beantworten, wenn wir nicht gleich von vornherein mitberücksichtigen wollten, was uns noch sonst über Petrus sicher bekannt ist. Wir wissen von ihm, daß er früher bei Lebzeiten Jesu einer von dessen ersten und nächststehenden Jüngern war, ein Glied des vertrautesten Kreises, dem Jesus auch die der großen Menge seiner Zuhörer unverständlichen Gedanken einzuprägen und zu erklären suchte (vgl. Mc. 4, 10 ff., 7, 17 ff., 9, 30 ff., 10, 10 ff.); daß er trotz mannigfachen schweren Mangels an Verständniß gegenüber der Lehre Jesu doch der erste in diesem Jüngerkreise war, in dem auf Grund der erziehlichen Einwirkungen Jesu die Erkenntniß von der Messianität derselben zum offenen Bekenntnisse heranreifte (Mc. 8, 29) und daß Jesus selbst ihm den Beinamen „Felsenmann" gegeben hat, weil er in ihm eine feste Stütze seiner Gemeinde erkannte (Mc. 3, 16, vgl. Mt. 16, 18). Die Frage nach der geschichtlichen Möglichkeit des in Act. 10 berichteten Ereignisses muß also genauer folgendermaßen gestaltet werden: ist der Grundbestand dieses Ereignisses geschichtlich verständlich, wenn wir einerseits die geschichtlichen Antecedentien des Petrus als eines nächststehenden Jüngers Jesu bei dessen Lebzeiten und andrerseits das spätere Auftreten des Petrus in Jerusalem und in Antiochia dem Paulus gegenüber berücksichtigen?

Wir haben also zuerst in Betracht zu ziehen, daß Jesus selbst und seine Jünger während des Zusammenlebens mit ihm die pharisäisch-jüdische Gesetzesobservanz keineswegs streng eingehalten, sondern vielmehr durch Nichtbetheiligung an den pharisäischen Fasten (Mc. 2, 18), durch solche Bethätigung am Sabbath, die den Pharisäern als unerlaubt galt (Mc. 2, 23 f., vgl. Mt. 12, 5—7), durch Unterlassung solcher Waschungen vor dem Essen, die den Phari-

säern als Bedingungen des „Reinbleibens" erschienen (Mc. 7, 2—5) und durch Tischgemeinschaft mit solchen Leuten, die von den Pharisäern als unrein und verunreinigend betrachtet wurden (Mc. 2, 15 f.), mannigfachen Anstoß erregt und sich Vorwürfe zugezogen haben. Auch Petrus hat sich jedenfalls bei Lebzeiten Jesu diese Freiheiten gegenüber der pharisäischen Observanz erlaubt. Jesus hat aber nicht nur die pharisäisch-traditionellen Erweiterungen des jüdischen Ceremonialgesetzes als ungültig betrachtet (Mc. 7, 6—13), sondern auch das Bewußtsein seines innerlichen Freiseins von dem alttestamentlichen Ceremonialgesetze selbst zum Ausdruck gebracht (Mc. 2, 27 f., vgl. Mt. 17, 25 f.) und speziell in den bedeutsamen Aussprüchen Mc. 7, 14—23 die prinzipielle Werthlosigkeit aller levitischen Reinigungen für das religiöse Verhältniß des Menschen zu Gott hervorgehoben. Weil er von der Grundanschauung ausging, daß für Gott nur die Gesinnung (καρδία) des Menschen in Betracht komme (Lc. 16, 15), urtheilte er, daß nicht das, was von außen her in den Menschen eingehe, sondern nur das, was aus ihm weggehe, ihn entweihe, sofern das von außen her an und in ihn Kommende, Speisen und andere physische Einflüsse, auch etwas äußerliches an ihm blieben und nicht seine Gesinnung bedingten, während die von ihm ausgehenden bösen Gedanken und Handlungen als Ausflüsse seiner Gesinnung ihn vor Gott unrein machten. Zwar hat Jesus bei seiner immer maßvollen, von richtigem Verständniß für die geschichtliche Entwicklung der Gottesoffenbarung und von pietätvollem Trachten nach Anknüpfung an den gegebenen Bestand dieser Gottesoffenbarung getragenen Anschauung keineswegs in radicaler Weise die durch das mosaische Gesetz gegebenen cultischen und ceremonialen Ordnungen seines Volkes für sich und seine Jünger einfach außer Geltung gesetzt. Wohl aber ist er sich deutlich ihres nur relativen Werthes bewußt gewesen und hat er auch seine Jünger zur Erkenntniß dieser Relativität ihres Werthes zu erziehen gesucht.[1] Dürfen wir nun denken, daß diese Erziehung ohne Einfluß auf die spätere Entwicklung seiner Jünger geblieben ist? Jedenfalls haben dieselben später sich seiner bedeutsamen Aus-

---

[1] Vgl. meine Lehre Jesu II (Göttingen 1890), S. 220 ff. und 245 ff.

sprüche über den blos relativen Werth der cultischen und ceremonialen Gesetzesordnungen erinnert und diese Aussprüche in ihrer eigenen apostolischen Verkündigung über Jesus so weiterüberliefert, daß sie in unserer evangelischen Literatur ihren Platz gefunden haben. Wir haben guten Grund dazu, gerade Petrus als den ursprünglichen Ueberlieferer der in unserem Marcusevangelium enthaltenen Mittheilungen über die freie Stellung Jesu zum alttestamentlichen Cultus- und Ceremonialgesetze zu betrachten. Ist es psychologisch denkbar, daß diese Jünger Jesu, speziell Petrus, in der Folgezeit einerseits diesen Schatz von Erinnerungen treu bewahrten und weitergaben und andrerseits doch selbst in einer beschränkten jüdischen Vorstellung von dem unbedingten Werthe und der ausnahmslosen Geltung der cultischen und ceremonialen Ordnungen befangen waren? Wir können es zwar wohl begreifen, daß auch die Urapostel nach dem Tode Jesu bei der Stellung und Wirksamkeit im Volke Israel, die sie als eine ihnen von Gott zugewiesene betrachteten, es für ihre Pflicht hielten, ebenso wie bei Lebzeiten Jesu, das jüdische Cultus- und Ceremonialgesetz treu zu beobachten; aber dadurch war nicht ausgeschlossen, daß die von Jesus gelernte freie Beurtheilung dieses Gesetzes in ihrem Bewußtsein nachwirkte. Aus dieser Nachwirkung allein ist das Auftreten des Stephanus in der Urgemeinde zu erklären, welcher unter der Anklage stand, er habe gelehrt, daß Jesus von Nazareth die Tempelstätte zerstören und die von Mose gegebenen Sitten ändern werde (Act. 6, 14) und welcher in seiner großen Vertheidigungsrede (Cap. 7) geschichtlich die Wahrheit des Gedankens zu begründen suchte, daß die Tempelstätte in Jerusalem nicht der stets und an sich gültige Ort der Gottesoffenbarung und Gottesverehrung sei.

Ferner aber müssen wir in Betracht ziehen, daß Jesus trotz der deutlichen Erkenntniß, daß sich seine directe Berufsaufgabe auf das Volk Israel richtete (Mc. 7, 24 ff.) und daß auch seine Jünger bei seinen Lebzeiten die Botschaft vom Reiche Gottes nicht über die Grenzen Israels hinauszutragen hätten (Mt. 10, 5 f.), doch nicht die partikularistisch jüdische Vorstellung gehabt hat, daß das messianische Heil nur für die Israeliten als die Nachkommen Abrahams bestimmt sei. Er hat nicht nur, wo er bei einzelnen

Heiden Vertrauen auf das von ihm verkündigte Gottesheil wahrnahm, diesem Vertrauen ausdrückliche Anerkennung gezollt und heilvolle Belohnung zugesprochen (Mc. 7, 29. Mt. 8, 10. 13); sondern er hat auch vorausgeblickt auf ein zukünftiges Hineingelangen von Heiden aus allen Weltgegenden in die Heilsgemeinschaft des Reiches Gottes (Mt. 8, 11 f. Lc. 13, 28—30; vgl. Joh. 10, 16). Er hat zwar, soweit wir nach unseren ältesten evangelischen Quellenberichten urtheilen können, seinen Jüngern keinen Auftrag zu einer künftigen Mission unter den heidnischen Völkern gegeben, sondern vorausgesetzt, daß sie in der Folgezeit bis zu seiner verhältnißmäßig nahen Wiederkunft im Allgemeinen unter denselben Verhältnissen im Volke Israel weiterwirken würden, wie er selbst; wohl aber hat er in Aussicht genommen, daß sich in der Zukunft einzelne, vielleicht verhältnißmäßig viele, heilsbedürftige und vertrauensvolle Heiden seiner im Großen und Ganzen aus geborenen Juden bestehenden Jüngergemeinde angliedern würden.[1] Wie diese seine Voraussicht eine Anknüpfung fand in den vielen prophetischen Verheißungen von den Einwirkungen des dereinstigen messianischen Heilszustandes Israels auch auf die fremden Völker, so war ihre sachliche Grundlage gegeben in den Vorstellungen Jesu von der vollkommenen Vaterliebe Gottes, von dem Werthlegen Gottes nicht auf äußere Zustände, sondern auf die innere Gesinnung und von der Bedingtheit der Heilserlangung nicht durch rechtliches Verdienst, sondern durch ernstliche Sinnesänderung, durch kindliches Annehmen des Heils und durch energisches Zupacken nach dem Reiche Gottes. Auch diese Aeußerungen Jesu, in denen er das Vertrauen von Heiden anerkannte und auf ein Hereinkommen von Heiden in's Reich Gottes vorausblickte, sind nach seinem Tode seinem Jüngerkreise in Erinnerung geblieben und von demselben weiterüberliefert worden. Und auch diese Erinnerung und Ueberlieferung dürfen wir nicht als einflußlos auf die eigene Anschauung der urapostolischen Männer über das Problem der Aufnahme von Heiden in die christliche Gemeinde denken, sofern wir nicht etwas psychologisch Räthselhaftes annehmen wollen.

[1] Vgl. die genaueren Ausführungen über diese Punkte der Anschauungsweise Jesu in meiner Lehre Jesu II, S. 488 f. 608 ff. 626 f.

Sobald wir aber diese Nachwirkungen der Gedanken und Aussprüche Jesu auf das Bewußtsein seiner Jünger in der Zeit nach seinem Tode in Betracht ziehen, stellt sich uns das in Act. 10 berichtete Erlebniß und Verhalten des Petrus in einer sehr bedeutsamen Beleuchtung dar. Wir können uns dann nicht mehr damit begnügen festzustellen, daß in der Erzählung der A. G. das Verhalten des Petrus nicht in psychologisch verständlicher Weise, sondern nur durch wunderbare Erlebnisse motivirt sei; sondern wir müssen anerkennen, daß wenn die Erzählung eine geschichtliche Grundlage hat, jedenfalls ein wichtiger Factor für die Bildung der Gedanken und Entschlüsse des Petrus in diesem Falle in den Einwirkungen der Gedankenwelt des geschichtlichen Jesus auf ihn gelegen hat, wenngleich dieser Factor in dem Berichte der A. G. nicht hervorgehoben und vielleicht auch dem Petrus selbst damals gar nicht deutlich bewußt geworden ist. Mir liegt nichts ferner, als das Beeinflußtsein des Petrus zu seinem Verhalten durch die in der A. G. ausführlich erzählte Vision leugnen, oder eine Aufklärung über den wunderbaren oder natürlichen Charakter dieser Vision geben zu wollen. Nur meine ich, daß Petrus eine Vision dieses besonderen Inhalts nicht erlebt haben würde und durch eine solche Vision nicht zu dem Entschlusse, den er gefaßt hat, getrieben worden wäre, wenn er nicht dazu innerlich prädisponirt gewesen wäre durch alles das, was er früher von Jesus gehört hatte über die principielle Gleichgiltigkeit aller Speisen und äußeren Dinge oder Handlungen für die Reinheit oder Unreinheit des Menschen vor Gott, und andrerseits über den anzuerkennenden Werth auch des frommen Heilsvertrauens heidnischer Personen und über die dereinstige Zugänglichkeit des Reiches Gottes auch für sie. Wenigstens alle diejenigen, die es für berechtigt halten, daß wir nach der inneren Prädisposition der Jünger nach dem Tode Jesu für das Erlebniß der Erscheinungen des Auferstandenen oder nach der inneren Prädisposition des Paulus für seine Erfahrung vor Damaskus fragen, trotzdem in unsern Berichten von dem Mitwirken der durch den bisherigen Entwicklungsgang der betreffenden Personen gegebenen inneren Bedingungen keine Rede ist, müssen auch das Recht anerkennen,

daß wir das uns berichtete Erlebniß und Verhalten des Petrus aus den in der inneren Vorentwickelung des Petrus liegenden Bedingungen verständlich zu machen suchen, und dürfen sich nicht dahinter verschanzen, daß in der A. G. von diesen zur psychologischen Erklärung des Ereignisses dienenden Factoren nichts gesagt werde.

Bei einer Berücksichtigung der bedeutsamen Nachwirkungen des früheren Zusammenlebens mit Jesus und Belehrtseins durch Jesus auf Petrus wird uns aber auch gleich verständlich, daß sein Entschluß, mit dem Heiden in Haus- und Speisegemeinschaft zu treten und ihm die Botschaft vom messianischen Heile zu bringen, ein vereinzelter blieb und nicht sofort die Consequenz einer allgemeinen Außerachtsetzung der jüdischen Reinheitsgesetze und eines Fortschreitens zur regelmäßigen Heidenmission hatte. Wenn wir die in der A. G. erzählte Vision des Petrus als einzigen auf sein Bewußtsein wirkenden Bestimmungsgrund in Betracht zögen, könnten wir fragen, ob Petrus aus der in dieser Vision enthaltenen Aufforderung, die nach dem Gesetze unreine Speise nicht mehr als unrein zu betrachten, nicht gleich ganz allgemeine praktische Folgerungen hätte ziehen können und müssen. Wenn wir aber wissen, daß die in dieser Vision gegebene Lehre thatsächlich nichts anderes war, als eine Wiederbelebung der schon von Jesus selbst empfangenen Belehrung in dem Bewußtsein des Petrus, so begreifen wir, daß Petrus aus dieser Vision keine andern praktischen Folgen zog, als welche Jesus an seine Erkenntniß des Gleichgültigseins äußerer Verunreinigungen für das Urtheil Gottes angeknüpft hatte. Wenn Jesus trotz dieser principiellen Erkenntniß sich doch praktisch weiter in den ceremonialen Ordnungen seines Volkes bewegt hatte, nur eben mit dem Bewußtsein, daß dieselben keine an sich gültige und deshalb unter allen Umständen verpflichtende Bedeutung hätten, so konnte auch Petrus aus der ihm in der Vision ertheilten Aufforderung wohl das Recht und die Pflicht entnehmen, unter den besonderen Umständen des Corneliusfalles sich über den Unterschied von reiner und unreiner Speise hinwegzusetzen, während er es doch als selbstverständlich fortbestehende Regel betrachten konnte, daß er und seine

christlichen Gemeindegenossen nach dem Vorbilde Jesu unter den gewöhnlichen Umständen die alttestamentlichen Speisegesetze zu beobachten hätten. Und wie Jesus trotz seiner freimüthigen Anerkennung des frommen Vertrauens, welches ihm einzelne Heiden entgegenbrachten, und trotz seiner Voraussicht, daß in der Zukunft Viele von Ost und West kommen würden, um am Heile des Reiches Gottes theilzunehmen, doch weder selbst Heidenmission getrieben, noch seine Jünger zu einer solchen aufgefordert hatte, so konnte auch Petrus sich ganz wohl für berechtigt erachten, das vertrauensvolle Verlangen des Heiden, der ihn zu sich bat, durch Verkündigung der Heilsbotschaft vom Messias und vom Reiche Gottes zu befriedigen, und doch zugleich das Bewußtsein festhalten, daß er den von Gott angewiesenen Beruf zur Verkündigung des messianischen Heiles für das israelitische Verheißungsvolk habe und sich nicht spontan einer Mission unter den Heiden zuwenden dürfe.

Man darf doch nicht verkennen, daß unter den damaligen Verhältnissen zwischen einer einzelnen Heidenbekehrung in Palästina und einer geflissentlich betriebenen Heidenmission ein gewaltiger Unterschied bestand und daß die Erkenntniß des Rechtes zu der ersteren keineswegs selbstverständlich auch ein Bewußtsein des Rechtes zu der letzteren involvirte. Man gestatte mir einen Vergleich. Ein jetzt in Deutschland im Dienst der inneren Mission arbeitender Geistlicher, welcher durch bedeutungsvolle Umstände mit einem für einige Jahre in Deutschland befindlichen Japaner zusammengeführt wird und ein Interesse desselben für das Christenthum wahrnimmt, wird keinen Anstand nehmen, diesem Japaner das Christenthum näher zu verkündigen und ihn eventuell durch die Taufe zum Christen zu machen. Wenn man ihm dann aber vorhielte, er habe aufgehört im Dienste der inneren Mission zu wirken und sei in das Arbeitsfeld der äußeren Mission übergetreten; er müsse jetzt selbst als Missionar nach Japan gehen oder wenigstens rückhaltlos die von Anderen in Japan betriebene Mission billigen und unterstützen, so würde er doch wohl entgegnen, daß dies eine pedantische Consequenzmacherei sei, da sein Interesse und seine Arbeit für die Sache der inneren Mission durch diesen Ausnahme-

fall einer Heidenbekehrung in Deutschland nicht irgendwie beeinträchtigt wäre. Er könnte sogar, ganz unbeschadet seiner principiellen Anerkennung des Rechtes der Heidenmission und seines Pflichtbewußtseins bei jener von ihm selbst vollzogenen Heidenbekehrung, doch in Frage ziehen, ob überhaupt jetzt die Zeit zur Aussendung von Missionaren nach Japan sei, wo in Deutschland selbst die großen Massen dem Christenthum fremd geworden seien, und es die erste Pflicht der deutschen Christen sein müsse, die große innere Mission in Deutschland durchzuführen, bevor sie an Werke der äußeren Mission gingen; oder er könnte, auch wenn er bei Anderen den besonderen Beruf zur Heidenmission anerkennte, doch sein eigenes Veranlagt- und Berufensein für das Werk der inneren Mission unentwegt festhalten. So wenig ich diesen Vergleich in allen Beziehungen durchführen möchte, so scheint er mir doch in dem Hauptpunkte zutreffend zu sein. Denn gewiß haben sich Petrus und die urapostolischen Christen in Jerusalem zunächst als ein Verein für innere Mission unter den Juden gefühlt und auch, wenn sie die Hoffnung auf ein späteres Hereinkommen von Heiden in die messianische Gemeinde hegten, es doch als ihren von Gott zugewiesenen Beruf betrachtet, unter den obwaltenden Verhältnissen, wo das Volk Israel im Großen und Ganzen dem messianischen Heile noch fern stand, sich ganz der Predigt unter diesen ihren Volksgenossen zu widmen. Eine solche Heidenmission, wie sie Paulus und Barnabas übten, mußte einer ganz anderen Beurtheilung unterliegen, als die vereinzelte Heidenbekehrung, welche Petrus vorgenommen hatte und durch welche die Regel seines auf Israel bezogenen apostolischen Berufswirkens durchaus nicht aufgehoben war. Deshalb ist es entschieden verkehrt, zu sagen, Petrus sei nach dem Berichte der A. G. zum Heidenmissionar geworden und dies stimme nicht zu der Angabe des Paulus in Gal. 2, daß Petrus der von Gott berufene Apostel der Beschneidung gewesen und geblieben sei.[1] Auch wenn das Recht und die Pflicht zur Bekehrung des Cornelius von Petrus deutlich empfunden und von

[1] H. Holtzmann erkennt diesen Unterschied zwischen einer vereinzelten Heidenbekehrung in Palästina und einer Heidenmission, wie sie Paulus betrieb,

der jerusalemischen Gemeinde anerkannt war, konnte die Frage nach der Berechtigung der von Paulus betriebenen Heidenmission für sie eine offene bleiben.

Freilich richtete sich bei dem sogenannten Apostelconvente die Hauptfrage nicht darauf, ob jetzt schon die Zeit zur Mission unter den Heiden gekommen sei, sondern darauf, ob die Methode der Heidenmission, wie sie Paulus betrieb, die richtige sei, die Methode nämlich, die Heiden ohne die Bedingung der Beschneidung und übrigen jüdischen Gesetzesbeobachtung in die christliche Gemeinde aufzunehmen. Nun hat nach unserer Erzählung der A. G. Petrus den Cornelius und seine Angehörigen zu Christen gemacht, ohne zuvor die Beschneidung von ihnen zu verlangen, vielmehr unter eigener Hinwegsetzung über die Forderungen der jüdischen Gesetz-

nicht an. Er betont, daß nach Act. 10, 1—11, 18 Petrus „die Mission unter den Heiden betreibe" und in dieser Heidenmission dem Paulus vorangehe (Einleitung in das N. T. 1. Aufl. S. 383; Hand-Commentar I. S. 314 und 367). Richtig ist, daß in der A. G. die Corneliusbekehrung in den Worten des Petrus 10, 34 f. 43 und der Gemeinde in Jerusalem 11, 18 eine solche verallgemeinernde Beurtheilung erfährt, in welcher das Recht einer weiteren allgemeinen Heidenmission principiell anerkannt wird. Daß in diesen verallgemeinernden Aussagen ein ungeschichtliches Element unserer Corneliuserzählung liegt, habe ich selbst oben hervorgehoben. Aber es bleibt doch noch ein großer Unterschied bestehen zwischen einer principiellen Anerkennung des Rechtes der Heidenmission und einer praktischen Ausführung derselben. Und da nun nach dem Berichte der A. G. dieser Fall der Bekehrung des Cornelius ein vereinzelter geblieben ist, von dem aus Petrus nicht zu weiterer Verkündigung des Evangeliums an die Heiden fortgeschritten, sondern zu seiner Wirksamkeit unter den Juden zurückgekehrt ist, während andrerseits wir unter dem Begriffe der christlichen „Mission" ein berufsmäßiges Wirken zur Ausbreitung des Christenthums verstehen, so liegt in dem Urtheile, daß Petrus nach der A. G. „die Mission unter den Heiden betreibe" entschieden eine entstellende Uebertreibung dessen, was die A. G. wirklich berichtet. Holtzmann erklärt es für eine „dünne Ausrede", wenn man sage: die Corneliusbekehrung sei ein vereinzelter Fall gewesen und deshalb bei der weiteren unsicheren Stellung der jerusalemischen Gemeinde in der Heidenmissionsfrage nicht in Betracht gekommen (Hand-Commentar I. S. 367). Gewiß ist es verkehrt, zu sagen, daß ein vereinzelter Fall als solcher überhaupt nicht in Betracht komme; daß aber ein vereinzelter Fall als solcher oft anders zu betrachten ist als eine regelmäßige Vielheit an Fällen, werden alle praktisch Urtheilenden anerkennen.

lichkeit. So fragt sich, ob dieses Verhalten des Petrus damit in Einklang zu bringen ist, daß später doch vor und bei dem Apostelconvente die nach dem gleichen Princip verfahrende Heidenmission des Paulus seitens der jerusalemischen Gemeinde beanstandet wurde. Auch bei der Beantwortung dieser Frage möchte ich zuerst geltend machen, daß es doch für das Urtheil des Petrus und der jerusalemischen Gemeinde keineswegs einerlei war, ob das Absehen von der Beschneidungs- und Gesetzlichkeitsbedingung in einem einzelnen Fall oder principiell und in der Regel geschah. Ich knüpfe wieder an mein obiges Beispiel an. Auch wenn jener Geistliche bei dem einen Japaner, den er in Deutschland bekehrte, sich selbst mit dem Vorhandensein eines einfachen, unmittelbar an dem Neuen Testamente gebildeten und in biblischen Formeln sich ausdrückenden christlichen Glaubens begnügt hat, weil er wohl weiß, daß hierin das Wesentliche des christlichen Glaubens liegt, kann er es doch vielleicht mit höchst mißtrauischen Augen betrachten, wenn bei der in Japan betriebenen Mission auf die Ueberlieferung und officielle Gültigsetzung der in der alten Kirche ausgeprägten Dogmen oder der reformatorischen symbolischen Schriften principiell verzichtet wird. Denn auch wer den blos relativen Werth der in der griechischen und abendländischen Kirche ausgebildeten dogmatischen Formeln und manches Mangelhafte und Veraltete an denselben erkennt, kann in ihrer Aufrechterhaltung doch sehr wichtige Garantieen für die Bewahrung des christlichen Glaubens sehen; und auch wer selbst in einem einzelnen Falle auf diese Garantieen verzichten zu dürfen meint, kann doch befürchten, es möchte zu großer Willkür in der Bestimmung des christlichen Glaubens führen, wenn den Japanern das Evangelium principiell ohne autoritative Ueberlieferung dieser dogmatischen Formeln gepredigt würde. In ähnlicher Weise denke ich mir die Stellung der Urapostel zu der Gesetzesfrage. Auch wenn sie auf Grund ihrer Erziehung durch Jesus ganz wohl wußten, daß die Beschneidung und ceremoniale jüdische Gesetzlichkeit nur einen relativen Werth habe und wenn sie sich deshalb auch für berechtigt halten konnten, im einzelnen Falle diese Gesetzesforderungen außer Acht zu lassen, so war doch die jüdische Gesetzlichkeit als Ganzes so eng verbunden mit ihren Vorstellungen

von ernster Frömmigkeit und Sittlichkeit, daß sie in der Aufrechterhaltung dieser Gesetzlichkeit eine höchst wichtige Garantie für die Bewahrung des ernsten, frommen und sittlichen Trachtens in der christlichen Gemeinde sahen und einen schrankenlosen Libertinismus fürchteten, wenn man principiell von der Forderung dieser Gesetzlichkeit Abstand nähme.

Gewiß gab es in der jerusalemischen Christengemeinde viele „Gesetzeseiferer" (Act. 21, 20), welche der Beschneidung und ceremonialen Gesetzlichkeit einen nicht nur relativen, sondern absoluten Werth beilegten und in ihr nicht nur eine Garantie für die ernste Frömmigkeit und Sittlichkeit der Gesinnung, auf welche es vor Gott ankomme, sondern eine an sich nothwendige Bedingung der Gottgefälligkeit und Heilserlangung sahen (Act. 15, 1). Aber diese pharisäisch-judaistische Auffassung stand nicht in Uebereinstimmung mit der Anschauungsweise, welche Jesus selbst seine Jünger gelehrt hatte, und wir müßten uns in Widerspruch zu dem setzen, was uns glaubwürdig über die Urapostel überliefert ist, wenn wir ihnen diese judaistische Auffassung zuschreiben wollten. Paulus bezeugt, daß die Hauptautoritäten in Jerusalem, Jacobus, Petrus und Johannes, nicht dem Urtheil und den Forderungen der seine Heidenmission principiell bekämpfenden „falschen Brüder" zugestimmt, sondern vielmehr zu seinem Evangelium keine Zusätze gemacht und den ihm von Gott anvertrauten Beruf zur Verkündigung seines Evangeliums der Vorhaut an die Heiden ebenso anerkannt hätten, wie er seinerseits den göttlichen Beruf des Petrus zur Verkündigung des Evangeliums der Beschneidung unter den Juden anerkannt habe (Gal. 2, 6—9). Weder hätten die Urapostel die Mission des Paulus, noch hätte umgekehrt Paulus das Evangelium des Petrus so principiell anerkennen können, wenn nicht Petrus und die Urapostel den nur relativen Werth der jüdischen ceremonialen Gesetzlichkeit für Gott und für den Bestand des Reiches Gottes und deshalb, bei Vorbehalt der fortdauernden Gültigkeit des jüdischen Gesetzes für die geborenen Juden, die Unnöthigkeit dieser Gesetzlichkeit für die geborenen Heiden eingesehen hätten. Diese Stellung der Urapostel auf dem Apostelconvente stand in innerem Einklange mit der Anschauungs-

weise, welche sie von Jesus gelernt hatten und welche Petrus in dem Corneliusfalle bethätigt hatte. Daß aber trotz dieses Corneliusfalles Petrus und die Urapostel erst auf dem Apostelconvente eine der gleichen Anschauungsweise entsprechende Beurtheilung der Heidenmission des Paulus gewannen, wird uns verständlich, wenn wir bedenken, daß unter den damaligen Verhältnissen auf jenen vereinzelten Fall solche Bedenken keine Anwendung zu finden brauchten, welche sich gegen eine nach demselben Principe vollzogene regelmäßige Heidenmission erheben konnten.

Endlich gilt, daß auch das von Paulus Gal. 2, 11 ff. berücksichtigte Verhalten des Petrus in Antiochia durchaus nicht unerklärlich wird, wenn wir die Geschichtlichkeit des Kernes der Corneliuserzählung voraussetzen. Indem Petrus in Antiochia zuerst kein Bedenken trägt, mit den Heidenchristen zusammen zu essen, bewährt er dieselbe innere Freiheit gegenüber den jüdischen Speisegesetzen, wie früher bei Cornelius. Auch Paulus setzt voraus, daß sich in diesem gesetzesfreien Verhalten des Petrus seine eigentliche Anschauung zum Ausdruck gebracht habe, welche er hinterher verleugnet habe, als er sich um der Jacobusleute willen wieder von der Tischgemeinschaft mit den Unbeschnittenen zurückzog. Denn Paulus beurtheilt nicht jenes erstere gesetzesfreie, sondern dieses spätere gesetzliche Verhalten des Petrus als eine heuchlerische Verleugnung seiner inneren Ueberzeugung (V. 12 f.). Wir dürfen aber auch nicht sagen, daß dem Petrus diese Verleugnung seiner freieren inneren Ueberzeugung unmöglich gewesen wäre, wenn er das Bewußtsein gehabt hätte, dieselbe einst durch ein wunderbares Erlebniß gewonnen und damals in göttlichem Auftrage gegenüber dem Cornelius bethätigt zu haben. Denn mit dem gleichen Rechte könnten wir folgern, daß auch Barnabas, der sich in Antiochia desselben heuchlerischen Verhaltens schuldig machte, wie Petrus (V. 13), nicht vorher ein Gesinnungs- und Arbeitsgenosse des Paulus in der Heidenmission gewesen sein könne. Daß Petrus und Barnabas den Speiseverkehr mit den Heidenchristen, welchen sie gemäß ihrer nicht mehr streng gesetzlich gebundenen Anschauung gepflogen hatten, vor den Jacobusleuten verleugneten, muß dadurch veranlaßt gewesen sein, daß diese Jacobusleute auf die gesetzliche

Haltung einen besonderen Werth legten, und zwar aus Gründen, denen auch Petrus und Barnabas ein gewisses Recht zuerkannten und denen sie deshalb in der Anwesenheit der Jacobusleute praktische Folge geben zu dürfen meinten. Obgleich Jacobus und seine Anhänger anerkannten, daß die jüdische Ceremonialgesetzlichkeit nicht unbedingt nothwendig für die Heilserlangung und deshalb bei der Heidenmission nicht zu fordern sei (Gal. 2, 6—9), verlangten sie doch, daß die geborenen Juden an dem jüdischen Gesetze festhielten und sich also der nach dem Gesetze verunreinigenden Speisegemeinschaft mit den Unbeschnittenen enthielten, selbst wo die Unbeschnittenen Genossen der messianischen Heilsgemeinde seien; und sie waren von der Besorgniß erfüllt, daß die im Princip berechtigte Freilassung der Heidenchristen von der Beschneidung und jüdischen Gesetzlichkeit doch praktisch zu libertinistischen Consequenzen bei ihnen führen möchte. Das Unrecht des Petrus nun bestand darin, daß er, indem er sich von den Unbeschnittenen absonderte und den Jacobusleuten anschloß, nicht nur den Schein eines größeren Werthlegens auf seine eigene jüdisch gesetzliche Haltung erweckte, als welches seiner wirklichen Anschauung und Verhaltungsweise entsprach, sondern namentlich auch jene Besorgniß vor libertinistischen Folgen bei der Außerachtlassung des jüdischen Ceremonialgesetzes zu theilen und dadurch indirect den Wunsch nach der Beachtung dieses Ceremonialgesetzes auch seitens der Heidenchristen zu unterstützen schien. Dies läßt sich erschließen aus den strafenden Worten des Paulus (Gal. 2, 14 ff.), in denen er zuerst dem Petrus vorwirft, daß er trotz seiner eigenen nicht gesetzlich gebundenen Anschauungs- und Verhaltungsweise auf die Heidenchristen eine Nöthigung zur jüdischen Gesetzlichkeit ausgeübt habe (V. 14), und dann weiter ausführt, daß bei Geltung des Gerechtgesprochenwerdens der Juden wie der Heiden nicht aus Gesetzeswerken, sondern aus Glauben an Christus (V. 15 f.), sich keineswegs das Sündigen als Folge ergebe, so daß Christus zum Sündendiener würde (V. 17). Denn mit solchem Sündigen würde man vielmehr in eigener schuldvoller Uebertretung das wieder aufrichten, was man gerade durch Christus und die an ihn sich anknüpfende Glaubensrechtfertigung zerstört habe (V. 18), da man

zu eben dem Zwecke troß des Gesetzesbesitzes[1] dem Gesetze abgestorben sei, um Gott zu leben (V. 19), nämlich um nicht mehr in sarkischem Unvermögen zu sündigen, sondern auch im weiteren sarkischen (d. i. creatürlichen) Leben vermöge der inwohnenden Kraft Christi ein neues Leben zu führen (V. 20).

So ergiebt sich, daß der Kern der Corneliuserzählung sich dem Zusammenhange dessen, was uns anderweitig über das Leben und Verhalten des Petrus glaubwürdig bezeugt ist, in verständlicher Weise einreiht. Hierin liegt aber die entscheidende Probe für die Geschichtlichkeit dieses Kernes der Corneliuserzählung.

Beschließen möchte ich meine Erörterung über den geschichtlichen Kern der Corneliuserzählung mit einer Vermuthung über ihren literarischen Kern. Auffallend ist der Umstand, daß die Erzählung in doppelter Form gegeben wird, zuerst in Cap. 10 als directer Bericht über die Ereignisse, dann in 11, 1—18 in kürzerer, aber doch immer noch verhältnißmäßig ausführlicher Fassung als Bericht des Petrus in Jerusalem über den Vorgang. Ist diese sachlich unnöthige Ausführlichkeit nur daraus zu erklären, daß der Verfasser der A. G. die Bedeutung des Vorganges möglichst nachdrücklich hat hervorheben wollen[2], oder ist sie etwa durch den Bestand der ihm zugegangenen Ueberlieferung bedingt gewesen? B. Weiß nimmt an, daß die Erzählung Cap. 10 aus einer schriftlichen Quelle stamme, und daß der diese Quelle bearbeitende Verf. der A. G. dann seinerseits 11, 1—18 hinzugefügt habe[3]. Bei dieser Annahme findet aber die Frage, weshalb der Verf. der A. G. überhaupt in Cap. 11 eine so umständliche Recapitulation bietet, keine Antwort. Hätte er sich nicht mit der kurzen Angabe, daß Petrus seine und des Cornelius Erlebnisse geschildert und dadurch die Zustimmung der jerusalemischen Christen erzielt habe, begnügen können, nach Art der Formeln 12, 17. 15, 12. 21, 19? Wenn man überhaupt urtheilt, daß der Kern der

[1] Das διά νόμου V. 19 ist zu erklären nach Analogie des διά in Röm. 2, 27. 4, 11. 14, 20: „unter Vorhandensein von Gesetz" d. i. trotz vorhandenen Gesetzes.

[2] Vgl. O. Pfleiderer, das Urchristenthum, S. 570.

[3] Lehrbuch der Einleitung in das N. T., § 50, 3.

Corneliuserzählung auf einer guten Ueberlieferung beruht, so wird man zu der Ueberlegung getrieben, daß die letzte Quelle für diese Ueberlieferung doch wohl der Bericht des Petrus selbst in Jerusalem über seine Erlebnisse in Joppe und Caesarea war. Dann erscheint aber die Annahme, daß die Erzählung 11, 2 ff. von der Auseinandersetzung des Petrus mit der jerusalemischen Gemeinde über den Corneliusfall dem Verfasser der A. G. durch gute Ueberlieferung zugegangen war und für ihn die Grundlage zu seiner in Cap. 10 gegebenen Erzählung über den wirklichen Verlauf der Thatsachen gebildet hat, viel einfacher, als die Annahme, daß in Cap. 10 die ursprüngliche Ueberlieferung vorliege, nach welcher dann der Verfasser der A. G. erst seinen Bericht über die Mittheilungen des Petrus construirt habe. Die Annahme, daß in 11, 2—17 der Grundstock der Ueberlieferung liegt, die dem Verfasser der A. G. gegeben war, findet nun aber auch eine gewichtige Unterstützung dadurch, daß hier in 11, 2 ff. die Bedeutung des ganzen Vorganges viel prägnanter hervorgehoben ist, als in Cap. 10. Daß das wichtige, für das eigene Bewußtsein des Petrus befremdend neue und für die jerusalemischen Christen anstößige Moment bei der Corneliusgeschichte die Speisegemeinschaft eines sonst nach dem Gesetze lebenden Juden mit einem Unbeschnittenen war, und daß das von Petrus erlebte Gesicht eben darauf abzielte, ihm die Zulässigkeit einer solchen Emancipation von dem jüdischen Speisegesetze zum Bewußtsein zu bringen, tritt erst aus dem Inhalte des gegen Petrus erhobenen Vorwurfes 11, 2 f. und aus der darauf zur Verantwortung gegebenen Erzählung des Petrus über seine Vision 11, 4—10 deutlich zu Tage. In der Erzählung Cap. 10 dagegen ist die Vision des Petrus nicht sowohl auf die Aufhebung des Unterschiedes von reiner und unreiner Speise, als vielmehr direct auf die Aufhebung des Unterschiedes von reinen und unreinen Menschen gedeutet (10, 28) und ist nirgends ausdrücklich erzählt, daß Petrus die zuerst gescheute Speisegemeinschaft mit den Unbeschnittenen wirklich ausgeführt habe. Dies ist ein deutliches Symptom des secundären Charakters der Erzählung von Cap. 10 im Vergleiche mit 11, 2 ff. Man darf aber freilich von dieser Erkenntniß aus nicht gleich zu dem Urtheile fortschreiten,

daß uns in 11, 2—17 der unentstellte Quellenbericht vorliege, wie ihn der Verfasser der A. G. überliefert bekommen habe. Sicherlich hat doch dieser Verfasser nicht die Vorstellung gehabt, bei seiner Reproduction der ihm zugegangenen Ueberlieferung in Cap. 11 genau an den Inhalt derselben gebunden zu sein, bei ihrer Bearbeitung in Cap. 10 aber ihr frei gegenüber zu stehen; sondern er hat in dieser Bearbeitung nur ausführlicher das zur Darstellung gebracht, was er für den wesentlichen Inhalt seiner empfangenen Ueberlieferung oder für eine berechtigte Ergänzung derselben hielt. Deshalb ist es ebenso wohl möglich, daß er in der Erzählung von Cap. 10 einige ursprüngliche Züge der Ueberlieferung aufbewahrt hat, die in Cap. 11 ausgefallen sind (z. B. daß Petrus hungrig gewesen war, als er seine Vision empfing, 10, 10), wie er andrerseits in Cap. 11 einzelne solche Züge hinzugefügt haben wird, die ihm nicht mit überliefert waren, wohl aber als berechtigte Ergänzung dieser Ueberlieferung erschienen (so jedenfalls die einrahmenden Worte V. 1 und V. 18). Nur gilt im Großen und Ganzen, daß der kürzere Bericht in Cap. 11 die Grundlage des ausführlicheren in Cap. 10 gewesen ist. Ein offenbar ursprünglicher, wenngleich sachlich bedeutungsloser Zug in der Erzählung des Petrus in Cap. 11 ist die Angabe, daß es sechs christliche Brüder gewesen seien, die mit Petrus von Joppe nach Caesarea gezogen seien (V. 12; vgl. 10, 23). Und sehr bedeutsam ist der Umstand, daß in Cap. 11 weder am Anfange bei der Anfrage der jerusalemischen Christen (V. 3) noch am Ende bei der Erzählung des Petrus über das in Caesarea Erlebte von der Taufe der Unbeschnittenen die Rede ist. Petrus braucht zwar auch den Ausdruck des „Getauftwerdens", aber nicht mit Bezug auf die Wassertaufe, sondern auf die Geistestaufe, welche sich bei Cornelius und seinen Angehörigen in ihrem Begabtwerden mit der Glossolalie dargestellt habe, und fügt hinzu, daß er nicht im Stande gewesen sei, Gott an der Verleihung dieser Geistesgabe an die Unbeschnittenen zu hindern (11, 15—17). Am Schlusse von Cap. 10 dagegen ist von der Wassertaufe die Rede, und die Frage des Petrus bei dem Auftreten der Glossolalie bei den Heiden richtet sich darauf, ob man auch das Wasser hindern könnte, damit

diese Geistesbegabten getauft würden (10, 47 f.). Ist es nicht viel wahrscheinlicher, daß auch hier die kürzere Mittheilung in Cap. 11 die ursprünglichere Ueberlieferung darstellt, welche der Verfasser der A. G. in Cap. 10 nach seinen Vorstellungen ausgeführt hat, als daß dieser Verfasser in Cap. 11 von sich aus eine solche Zusammenziehung der in Cap. 10 berichteten Thatsachen gegeben hätte, bei welcher er das wichtige Moment der Wassertaufe übergangen hätte?

Bei dieser Voraussetzung aber, daß in 11, 2—17 die ursprüngliche Ueberlieferung vorliegt, die dem Verfasser der A. G. über den Corneliusfall zugegangen war, findet nun auch das Problem eine einfache Lösung, von dem unsere Erörterung ihren Ausgang nahm: wie nämlich die doppelte Form der Corneliuserzählung in Cap. 10 und 11 zu erklären sei. Denn während es einerseits verständlich ist, daß der Verfasser der A. G. sich nicht mit der Wiedergabe des Berichtes über die nachträgliche Besprechung des Corneliusfalles in Jerusalem begnügen, sondern zuerst diesen Fall direct erzählen wollte, so ist es andrerseits begreiflich, daß er hinterher doch auch die Erzählung des Petrus in Jerusalem ausführlich mittheilte, weil gerade sie den eigentlichen Bestand der Ueberlieferung bildete, die er über die Corneliusgeschichte empfangen hatte. Das Verfahren des Verfassers der A. G. ist hier ein analoges gewesen wie bei seinen wiederholten Berichten über die Bekehrung des Paulus, wo wir auch gute Gründe zu der Annahme haben, daß die ursprüngliche Ueberlieferung in der Rede des Paulus vor Agrippa vorliegt (26, 9—18), auf deren Grundlage der Verfasser der A. G. seine früheren Darstellungen in Cap. 9 und 22 gegeben hat, aber mit solchen Modificationen, bei welchen gewisse authentische Züge jener Grundlage verloren gegangen sind.[1]

Einer Hypothese darüber, in welchem literarischen Zusammenhang das in 11, 2—17 enthaltene Ueberlieferungsstück, welches der Verfasser der A. G. für seine Erzählung in Cap. 10 verwerthet hat, etwa zu anderen Quellenstücken in der A. G. ge-

[1] Vgl. meine Bearbeitung von Meyer's Comm. zur A. G. 6. Aufl. S. 19 f. und 217 ff.

standen hat, glaube ich mich enthalten zu sollen. Mir scheinen nicht genügend sichere Anhaltspunkte dazu vorzuliegen, um aus dem ersten Theile der Apostelgeschichte Stücke einer größeren „Petrusquelle" auszuscheiden. Es war durch die thatsächliche Bedeutung des Petrus für die Consolidirung und Entwicklung der apostolischen Gemeinde in der ersten Zeit nach dem Tode Jesu bedingt, daß die späteren geschichtlichen Ueberlieferungen über diese Anfangszeit zu einem großen Theile Ueberlieferungen über die Thaten und Erlebnisse des Petrus waren. Ob aber diese Ueberlieferungen dem Verfasser der A. G. schon in einer zusammenhängenden literarischen Bearbeitung vorlagen und ob in dieser auch die Quellengrundlage für unsere Corneliuserzählung gegeben war, muß man meines Erachtens dahingestellt sein lassen.

Die Erfahrung der Höllenschrecken und der Christenstand nach dem Urtheile Luthers

von

J. Gottschick.

Luther fordert Melanchthon in einem Briefe vom 13. 1. 1522 (De Wette II, 124 ff.) auf, die Echtheit der angeblichen religiösen Erlebnisse der Zwickauer daran zu erproben, ob sie „jene geistlichen Ängste und göttlichen Geburten, die Todes- und Höllenschrecken“ erfahren haben. Er soll es nicht gelten lassen, wenn sie nur von wohlthuenden Erfahrungen berichten, selbst nicht, wenn sie bis in den dritten Himmel verzückt gewesen sein wollen. Da fehle „das Zeichen des Menschensohnes, der einzige Prüfstein der Christen und das zuverlässige Mittel der Unterscheidung der Geister“. „Willst Du wissen Ort, Zeit, Weise der göttlichen Gespräche? So höre: Wie der Löwe hat er zerbrochen alle meine Gebeine Jes. 38, 13. Ich bin verstoßen von Deinem Angesicht Ps. 31, 23. Erfüllt ist meine Seele von Leiden und mein Leben ist der Hölle nahegekommen Ps. 88, 4.“ — Diesen Brief hat Ritschl so verstanden, als ob Luther von einer Probe für die Echtheit des Christenstandes rede und nun den „Bußkampf im höchsten Grade“ als die allgemein giltige Vorbedingung für den legitimen Gewinn der Rechtfertigung im Glauben darstelle. Er hält dies für unberechtigt; denn die gleichartigen Erfahrungen Luthers seien individuell bedingt; und die alttestamentlichen Sätze, auf die er sich berufe, bezeichneten ebenfalls ganz individuelle Situationen. Nicht daß Ritschl es beanstandete, wenn für Luther der Glaube ohne ernste Buße undenkbar ist. Auch ihm führt grade die Vergebung Schärfung des Schuldgefühls mit sich. Was er bestreitet, ist, daß keine Glaubenszuversicht berechtigt sei, „welche nicht dem höchsten Grad des Sündengefühls abgerungen ist“, und daß jeder durch eine Gewissensnot von der Intensität hindurchgehen müsse, wie sie Luther in Folge davon erfuhr, daß er so lange und so leidenschaftlich durch das Verdienst seiner asketischen Werke vor Gott gerecht zu werden gesucht hatte. (Rechtf. und Versöhnung 2. A. I, 180. 643. Pietismus III, S. 111. 112.) Frank erklärt es allerdings auch für Thorheit, solche innere Stürme, wie sie Luther zu bestehen hatte, ehe er zum Glauben kam, als allgemeine Regel der Bekehrung festzustellen. Aber trotzdem verwerthet er Ritschl's Urtheil über jenen Brief Luthers als Beweis für seine Behauptung, daß dieser zu der centralen Erfahrung Luthers und der evang. Kirche, zu der von Sünde und Gnade, eine gelinde gesagt „gebrochene Stellung“ einnehme. Auch er setzt dabei voraus, daß Luther von den spirituales angustiae rede, „welche eintreten müßten, wo immer Gott mit einer sündigen Menschenseele in Berührung komme“. Und er sagt nun: „Es giebt wenige Stellen in Luthers Briefen, die mit solcher Gewalt zu Herzen dringen wie diese, weil sie selbst aus der innersten Herzenserfahrung herausgeboren sind. Gewiß. Er rechnet auf die Allgemeingültigkeit dieser Erfahrung.“ (Die kirchl. Bedeutung der Theologie A. Ritschl's S. 6—7.)

Nun hat Luther sonst und gerade auch in der Periode, aus welcher unser Brief stammt, keineswegs die Erfahrung intensivster Gewissensangst, wie er sie an der Hand der oben angeführten und ähnlich lautender alttestamentlicher Worte schildert, als universelle und als Kriterium der Echtheit des Christenstandes behauptet. Im Gegentheil zählt er diejenigen mit Namen auf, die diese Höllenängste erlebt haben: es sind aliqui viventes, Hiob, David, Hiskia und pauci alii, wie Tauler davon Beispiele anführt; auch kenne er selbst einen Menschen, der sie mehrmals erfahren habe. (E. A. opp. var. arg. II, 175—181 opp. ex. XIV. 306.) Ja da, wo er am eingehendsten von ihnen handelt, bei der Erklärung des 6. Psalms von 1519, sagt er ausdrücklich: Nec putandum est universos Christi fideles huius psalmi cruce vexari. Non enim omnes omnibus, etsi omnes multis et variis tribulationibus probantur, sicut in evangelio non legimus nisi unam mulierculam Syrophoenissam huius generis quadam passione exerceri ... Ita et haec tentatio eorum propria est, quarum magna est fides, et quale de David dicitur, virorum secundum cor Dei electorum (opp. ex. XIV, 304—305). Er hat sie also nicht als Vorbedingung der Rechtfertigung, sondern als eine Prüfung schon vorhandenen Glaubens, nicht als allgemeingültige, sondern als individuelle Erfahrung angesehen, welche Gott besonders auserwählten Heiligen zur Bewährung ihres starken Glaubens zustoßen läßt. So noch in einer ganzen Reihe von Stellen[1]. So sehr für Luther der Glaube beides ist, Ertödtung des alten und Lebendigwerden eines neuen Menschen, so oft er deshalb betont, daß er unter Schmerzen, unter dem Kreuze, geboren wird und heranreift, so oft er diese Schmerzen auch allgemein als die der Hölle und des Todes bezeichnet (z. B. opp. ex. XIV, 241. 243. 261), so hat er doch sonst den Weg zum Trost des Evangeliums nicht durch die Forderung verzäunt,

[1] opp. ex. XVII, 50. Dies (Ps. 6) ist nu ein sehr hoher Psalm, den wir armen Leut nicht verstehen und allein für die großen Heiligen gehört. Deutsche Werke 11, 21 Und dies ist eben die schwerste und höchste Anfechtung und Leiden, damit Gott zuweilen seine hohen Heiligen angreift und übet, welche man pflegt zu nennen desertionem gratiae, da des Menschen Herz nicht anders fühlet, denn als habe ihn Gott mit seiner Gnade verlassen und wolle sein nicht mehr, und wo er sich hinkehret, siehet er nichts denn viel Zorn und Schrecken. Aber solche hohe Anfechtung leidet nicht jedermann, — es gehören gar starke Geister dazu solche Puffe auszuhalten. 12, 85 Dieser ist wenig, die so hoch versucht werden. Und freilich auch seine Jünger nicht alle solchs versucht haben, als vielleicht St. Thomas, Andreas, Bartholomäus u. s. w., so gute, schlechte, einfältige Leute gewesen, sondern die andern zarten Herzen, St. Petrus, Johannes, Philippus. 16, 130 Über das alles ist des Glaubens der höchste Grad, wenn Gott nit mit zeitlichen Leiden, sondern mit dem Tod Höll und Sünd das Gewissen straft und gleich Gnad und Barmherzigkeit absaget, als wollt er ewiglich verdammen und zürnen, welches wenig Menschen erfahren, wie David am 6. Ps. V. 1. klagt: Herr straf mich nit in deinem Grimm. (Wörtlich ebenso 36, 75.) opp. var. arg. IV, 89. Si suum malum sentiret, infernum sentiret, nam infernum in se ipso habet ... Ideo Deus misericorditer nos castigans, leviora mala nobis aperit et imponit, sciens quod si hominem in suum malum deduceret cognoscendum, mox in momento periret, sed et nonnullos hoc gustasse dicit, de quibus dicitur: deducit ad inferos et reducit.

daß jeder solche der Hölle an Intensität gleiche Gewissensängste, wie er sie bei jenen alttestamentlichen Worten stets vor Augen hat, durchgemacht haben müsse, ehe er als Kind Gottes leben könne. Sollte er nun einmal unliebsamen Gegnern gegenüber seiner sonstigen Anschauung untreu geworden sein?

Vergegenwärtigen wir uns den Zusammenhang jenes Briefes? Die Zwickauer behaupteten durch unmittelbare Einsprache Gottes besondere Offenbarungen empfangen zu haben und nahmen für diese die allgemeine Folgsamkeit in Anspruch. Dem gegenüber fordert Luther Melanchthon zur „Prüfung der Geister" auf. Erstlich soll er ihren Beruf zur öffentlichen Lehre prüfen. Ihre Berufung auf eine nuda revelatio reiche nicht aus. Gott beruft niemand unmittelbar, ohne ihn durch Zeichen zu beglaubigen. Hoc primum ad publicam docendi functionem attinet. Jam vero privatum spiritum explores etiam. Nun folgen die Eingangs angeführten Worte, die Ritschl und Frank auf den Christenstand überhaupt, also auf den durch das Wort, Gesetz und Evangelium, vermittelten Verkehr mit Gott bezogen haben. Schon der Zusammenhang legt einen andern Sinn näher, den, daß M. weiterhin prüfen soll, ob das, was sie von der ihnen angeblich gewordenen unmittelbaren Offenbarung berichten, auch wirklich die Kennzeichen einer solchen an sich trage. Und dieser Sinn ergiebt sich unzweideutig aus dem sofort Folgenden.[1] Nachdem Luther die Weise der Zwiesprache Gottes mit dem Menschen, die er im Auge hat, durch jene alttestamentlichen Stellen charakterisirt hat, fährt er fort: „Nicht so redet die Majestät unmittelbar, daß der Mensch sie sieht, sondern: der Mensch kann mich nicht sehen und leben. Deshalb redet ja Gott durch Menschen, weil wir alle ihn, wenn er selbst redet, nicht ertragen können". Nicht etwa die spirituales angustiae hat also Luther im Vorhergehenden geschildert, die eintreten müssen, „wo immer Gott mit einer sündigen Menschenseele in Berührung kommt", sondern die, welche eintreten müssen, wo der Mensch ohne Mittel vor die Majestät gestellt wird. Daß von dem unmittelbaren Verkehr mit Gott solche besonderen Gemüthserschütterungen unabtrennbar sind, begründet er weiter durch das Beispiel des erschütternden Eindrucks, welchen auf Maria und Daniel die Engelerscheinung gemacht und durch die schrecklichen Eindrücke, welche die Träume und Gesichte der Heiligen bei diesen hervorrufen, sowie endlich durch die auch sonst (opp. ex XIV, 308. 309) so von ihm verstandene Bitte des Jeremias um Ersparung der entsetzlichen Ängste, durch die Gott wenige Heilige hindurchführt und die für die Gottlosen das Verdammungsgericht bedeuten. Das Alles paßt schlechterdings nicht zu der Auffassung, daß Luther hier von den Merkmalen jeder Berührung Gottes mit dem sündigen Menschen rede. Wenn er nun zusammenfassend fortfährt: „Wozu mehr? Als ob die Majestät

[1] De Wette II, 125. 126. Non sic loquitur Majestas (ut vocant) immediate, ut homo videat, imo *non videbit me homo et vivet.* Et stellam parvam sermonis eius non fert natura. Ideo enim per homines loquitur, quod loquentem ipsum ferre omnes non possumus. Nam et virginem turbavit angelus, sic et Danielem, sic et Jeremias queritur: *corripe me in judicio* et *non sis tu mihi formidini.* Et quid plura? quasi majestas possit cum vetere homine loqui familiariter, et non prius occidere atque exsiccare, cum sit ignis consumens. Etiam somnia et visiones sanctorum sunt terribiles, saltem postquam intelliguntur. Tenta ergo et ne Jesum quidem audias gloriosum nisi videris prius crucifixum.

mit dem alten Menschen vertraulich reden könnte und ihn nicht vorher tödten und ausdörren müßte", so kann in diesem Zusammenhang der vertrauliche Verkehr sich nur auf den Verkehr mit dem nudus Deus beziehen. Hat Luther immer davor gewarnt, es mit diesem zu versuchen, so stellt er doch hier seine Möglichkeit nicht in Abrede, verlangt aber, daß seine Echtheit durch die Erfahrung der Todesschrecken in ihrem höchsten Grade bewährt werde. Auf den gleichen Sinn führt der Schluß: „Prüfe also und höre nicht einmal den verklärten Jesus, wenn Du ihn nicht zuvor gekreuzigt gesehen". Das ist ein Schluß a majori ad minus. Wie Jesus zur Herrlichkeit erhöht ist, so wollen die Zwickauer in den dritten Himmel verzückt gewesen sein. Aber wie Jesus vorher die Erfahrung der Gottverlassenheit machen mußte, die Luther auch sonst mit jenen Versuchungen der großen Heiligen vergleicht, so müssen auch sie durch jene furchtbaren Schrecken hindurchgegangen sein, wenn ihre Erlebnisse echt sind.

Zwei Stellen des Briefes scheinen zu unserm Ergebnis nicht zu passen. Was Melanchthon an den Zwickauern erproben soll, bezeichnet Luther auch mit dem Ausdruck: nativitates divinas. Heißt das nicht: er soll prüfen, ob sie wiedergeboren sind? Aber nun nennt die Mystik gerade den Durchbruch zur mystischen Schauung Gottes die göttliche Geburt im Menschen. Und die Bedingung derselben, die Luther hier einschärft, stellen auch Tauler und die deutsche Theologie. Will man das nicht gelten lassen, so ist daran zu erinnern, daß die Synonyma Wiedergeburt und Rechtfertigung für Luther nicht eine ein für alle Mal abgeschlossene Größe, sondern einen stufenweis fortschreitenden Proceß bedeuten, der seine Vollendung erst in der Ewigkeit erreicht, sich durch schmerzliche Gemüthsbewegungen hindurch vollzieht und zu jeder höheren Stufe nur durch gesteigerte Kämpfe gelangt (z. B. opp. ex. XIV, 262). Die Höhenstufe unmittelbaren Verkehrs mit Gott wäre dann eine dieser nativitates, durch die das Christenleben zu seinem Ziele gelangt; und als eine besonders hohe Stufe würde sie auch besondere Schmerzen voraussetzen. Noch mehr kann es den Anschein erwecken, als wolle Luther hier ein Kriterium des Christenstands überhaupt aufstellen, wenn er bloße Seligkeitserfahrungen nicht will gelten lassen, weil das Zeichen des Menschensohnes fehle, „der einzige Prüfstein der Christen und das zuverlässige Unterscheidungsmittel der Geister". Er meint mit diesem Zeichen zweifelsohne das Kreuz, das ihm stets das Mittel Gottes, uns zu bewähren und zu läutern und der Prüfstein für die Echtheit des Glaubens ist. Via pacis est via crucis (opp. ex. XV, 302). Und Christus ist der Typus des Weges durch Kreuz zur Herrlichkeit (ib. 181. 182). Aber das Kreuz ist ihm eben das Gepräge des ganzen Christenlebens auf allen seinen Stufen. Eine Höhenstufe, wie sie die Zwickauer angeblich erreicht haben wollen, ist nach diesem Grundgesetz ihm Einbildung, wenn sie nicht die entsprechenden gesteigerten Anfechtungen zu ihrer Voraussetzung hat.

Luther hat also auch in diesem Briefe nicht die Allgemeingültigkeit der durch die bewußten alttestamentlichen Worte bezeichneten intensiven Gewissensängste behauptet. In der irrthümlichen Voraussetzung, daß dem so sei, hat Ritschl sich abgestoßen, Frank angesprochen gefühlt. Beide haben Luther mißverstanden. Wer von ihnen in der Sache mit Luther übereinstimmt, hat sich gezeigt.

Religion und Sozialdemokratie. *)

Von

W. Herrmann

in Marburg.

Die Hauptaufgabe unseres Kongresses ist, evangelischen Männern zu einem sicheren Urtheil über die sozialen Zustände unseres Volkes zu verhelfen. Wir sind alle der Ueberzeugung, daß die sozialen Zustände sehr erheblich dadurch beeinflußt werden, wie es in dem Innern der Menschen aussieht, die diese Zustände durchleben. Bei vielen Tausenden unseres Volkes sind nun die Gedanken und Hoffnungen der Sozialdemokratie die geistige Nahrung geworden. Damit beschäftigt sich ihr Nachdenken, und daran erwärmt sich ihr Herz. Viele mögen dadurch äußerlich und innerlich zurückgekommen sein. Von Vielen wird sich nicht leugnen lassen, daß sie bei der Sozialdemokratie zum ersten Male auf eine geistige Macht gestoßen sind, die es verstanden hat, sie zu packen und zu begeistern. Sie können sich der Fahne, der sie folgen, schon dadurch verpflichtet fühlen. Denn das ist keine kleine Sache, wenn Menschen, die bisher nur von Augenblick zu Augenblick gelebt haben, sich zu dem Willen erheben, aus ihrer Existenz und der ihrer Nachkommen etwas Neues zu machen. Auf weite Kreise unseres Volkes hat die Sozialdemokratie als Lebenswecker gewirkt. Die Ehre kann ihr Keiner nehmen. Um so wichtiger ist für uns die Frage: was für ein Leben hat sie geweckt? Das ist vor Allem danach zu entscheiden, wie die Sozialdemokratie zur Religion steht. Denn wie der Mensch sich selbst fühlt und wie er demgemäß auf

---

*) Vortrag gehalten auf dem zweiten evangelisch-sozialen Kongreß.

die Bewegung der Geschichte einwirkt, das hängt schließlich von nichts so sehr ab, wie von der Stellung, die er im Stillen zur Religion einnimmt. Deshalb ist hier die Frage zur Verhandlung gestellt, wie sich Religion und Sozialdemokratie zu einander verhalten.

Das Thema lautet, „Religion und Sozialdemokratie". Von sozialdemokratischer Seite wird von vornherein das Thema beanstandet. Ebenso gut könne man Religion und elektrische Beleuchtung zusammenstellen. Die Partei erklärt, die Religion sei nicht Parteisache, sondern Privatsache. Wäre der Sozialismus der deutschen Sozialdemokratie nun wirklich eine rein wirthschaftliche Bewegung, so wäre diese Erklärung auch selbstverständlich und überzeugend. Es wäre zwar auch dann möglich, daß das wirthschaftliche Streben auf Ziele ginge, die der Religion nicht gleichgültig sein könnten. Es kommt darauf an, was man unter Religion versteht. Wir verstehen darunter christliche Religion. Diese aber kann die Gesellschaftsordnung, die sich die Menschen geben, nicht als völlig gleichgiltig ansehen. Es gibt freilich Formen der Religion, durch die die Menschen nicht untereinander verbunden werden. Das Christenthum dagegen ist nur da möglich, wo Menschen menschliche Gemeinschaft in einer ganz bestimmten Weise zu pflegen suchen. Deshalb ist für das Christenthum die Form, die sich die menschliche Gesellschaft giebt, nicht gänzlich gleichgültig. Wenn sich als das Ergebniß der sozialen Bewegung herausstellt, daß eine Volksklasse der wirthschaftlichen Selbständigkeit beraubt wird, ohne die die Freude an der Familie nicht möglich ist, so ist es für den Christen religiöse Pflicht, dagegen anzugehen. Wenn sich als ihr Ergebniß herausstellt, daß die Ordnungen zerstört werden, auf denen die Existenz der Familie beruht, so ist es ebenfalls Christenpflicht, sich einer solchen Bewegung in den Weg zu werfen. Aber solche Ergebnisse brauchen ja nicht klar herauszutreten, sie brauchen auch nicht als Ziele erstrebt zu werden. Und sofern beides der Fall ist, wird in der That die christliche Religion von den wirthschaftlichen Fragen nicht berührt. Dieses Urtheil müssen wir auch ausdehnen auf die allgemeinen wirthschaftlichen Ziele der Sozialdemokratie. Niemand hat im Namen des Christen-

thums der Verstaatlichung der Verkehrsmittel widersprochen. Sollte es jetzt jemandem einfallen, die Ueberführung der Produktionsmittel aus dem Privatbesitz in den Collektivbesitz als unchristlich zu brandmarken, so mag er von wirthschaftlichen Dingen viel verstehen, vom Christenthum versteht er nichts.

Wenn es die Kirche mit rein wirthschaftlichen Bestrebungen zu thun hat, die den Bestand des Christenthums in der Gesellschaft nicht direkt antasten, so wird sie eine Macht des Unheils und ruinirt sich selbst, sobald sie solche Bestrebungen im Namen der Religion bekämpft. Das können ihr nur ihre Feinde oder sehr kurzsichtige Freunde rathen. Die Kirche wird dadurch entwürdigt. Denn sie ordnet sich damit einer Bewegung ein, in der selbstsüchtige Interessen unvermeidlich eine entscheidende Rolle spielen. Sie wird aber auch dadurch zu einer Macht des Unheils. Denn durch ihre Betheiligung vergiftet sie den wirthschaftlichen Kampf. Jedes positive Streben, das im Namen der Religion bekämpft wird, erhält selbst einen religiösen Impuls. Sollen wir ohne Noth aus dem wirthschaftlichen Kampf einen Religionskrieg machen? Diese Perspektive wird sich jedem eröffnen, der sich noch eine Vorstellung von der eigenthümlichen geistigen Macht der Religion bewahrt hat. Wer dagegen diese Vorstellung gänzlich verloren hat, kann allerdings daran denken, in dem wirthschaftlichen Kampfe neben andern Mitteln auch die Kirche zum Besten bestimmter wirthschaftlicher Ziele aufzubieten. Den Verächtern der Religion liegt das nahe; uns muß es abscheulich sein.

Wenn wir in diesem Kampfe doch Partei ergreifen, so thun wir das aus wirthschaftlichen Gründen, aber nicht aus religiösen. Denn das Christenthum hängt weder an der heutigen Gesellschaftsordnung, noch an irgend einer bestimmten Staatsform. In gewissem Sinne ist es ja richtig, daß der Christ konservativ gesinnt ist. Denn er weiß am Besten, wie langsam das Gute wächst. Die treue Anhänglichkeit an die Güter unserer geschichtlich gewordenen Kultur, vor Allem an das Königthum, ist daher auch aus christlichen Motiven zu verstehen. Aber die Königstreue eines Christen erwächst so aus den besonderen geschichtlichen Verhältnissen, nicht etwa aus einer allgemeinen Disposition des Christen-

thums für die Monarchie. Die geschichtliche Entwicklung eines Staatswesens zur Republik läßt das christliche Urtheil frei. Ebenso kann das religiöse Urtheil eines Christen nicht dazu beitragen wollen, die Entwickelung des Eigenthumsbegriffs in seiner wirthschaftlichen Bedeutung in bestimmte Bahnen zu drängen. Nur Eines müssen wir uns vorbehalten. Wir würden, wenn wir Christen bleiben wollen, jeder gewaltsamen Behandlung von Fragen widerstreben, die durch die Entwickelung von Einsicht erledigt werden können.

Wir werden also erstens uns dagegen wehren, daß der Sozialismus, mit dem wir uns in geistiger Arbeit abfinden müssen, gewaltsam unterdrückt wird.

Wir werden zweitens das unsrige dazu thun, daß eine starke Obrigkeit das Heft in Händen behält. Zu etwas anderem würden wir uns als Christen in dieser Sache nicht verpflichtet fühlen, wenn die Versicherung zuverlässig wäre, daß die Sozialdemokratie als eine rein wirthschaftliche Richtung die Kreise der Religion nicht stören wolle und könne. Aber diese Versicherung ist eines der stärksten Irrlichter, deren die deutsche Sozialdemokratie leider nicht wenige zur Erleuchtung des Volkes gebraucht.

Einer der in der Form mildesten Schriftsteller der deutschen Sozialdemokratie, J. Stern, sagt in einer in 4. Auflage vorliegenden Schrift, „Thesen über den Sozialismus“, Stuttgart 1891, jener Satz des Programms, die Religion sei Privatsache, habe nicht den Sinn einer diplomatischen Maßregel, er wolle auch nicht als eine geringschätzige Aeußerung gelten. Er besage nur, in dem sozialistischen Gemeinwesen herrsche in Bezug auf die Religionsübung die vollste Freiheit, und es fehle jede Bevorzugung einer bestimmten Religionsgemeinschaft. In einer Beziehung werde sogar die Sozialdemokratie der Religion eine mächtige Hilfe bringen. Sie werde nicht dulden, daß dem arbeitenden Volke so wie jetzt sein Sonntag verkümmert werde. Bei diesem Zukunftsbilde steigt uns freilich die Erinnerung an die Stimmen des Hasses auf, die sich täglich aus der sozialistischen Presse gegen Religion und Kirche erheben. Aber gegen diesen Zweifel weiß J. Stern Rath. Voltaire, David Strauß u. A. haben in demselben Haß Erhebliches

geleistet, ohne daß sie sozialistische Neigungen gehabt hätten. Jene Stimmen aus dem sozialistischen Lager hätten also ihre Urheber zu verantworten, die Sozialdemokratie nicht. Für diese hätten solche Aeußerungen durchaus nicht die prinzipielle Bedeutung, wie für das liberale nichtsozialistische Freidenkerthum. Man wird nicht leugnen können, daß es sich recht wohl so verhalten könnte. Wir werden auch dem Verfasser darin recht geben müssen, wenn er sagt, die Geistlichkeit habe, abgesehen von einzelnen rühmlichen Ausnahmen, gegen den Sozialismus unvorsichtig und ohne genügende Sachkenntniß Partei ergriffen. Sie habe dadurch dem sozialistischen Arbeiter die Kirche verdächtig gemacht. Aber geben wir dies auch alles zu, so werden unsere Bedenken dadurch doch nicht zerstreut. Es giebt in der deutschen Sozialdemokratie keinen irgendwie hervorragenden Mann, der die hundertfach sich bietende Gelegenheit benutzt hätte, mit einem christlichen Bekenntniß hervorzutreten. Das muß doch wohl daher kommen, daß es nicht so leicht ist, den Sozialdemokraten und den Christen in einer Person zu vereinigen. Auf den Höhen der Bewegung sprüht es fortwährend von Aeußerungen des Hasses gegen Christenthum und Kirche. Das ist jetzt zu beobachten, wo anerkannte Rücksichten allerdings die größte Vorsicht in dieser Beziehung gebieten. Das muß doch darin seinen Grund haben, daß die deutsche Sozialdemokratie in einem sachlichen Gegensatz zur christlichen Religion steht, der sich unwiderstehlich hervordrängt. Nach diesem sachlichen Gegensatz haben wir zu fragen.

Ich halte es hier für zwecklos, eine Sammlung der Unfläthigkeiten vorzuführen, mit denen die Sozialdemokratie in Wort und Schrift die Religion zu überschütten pflegt. Nützlich sind solche Sammlungen.[1] Vielleicht wird grade unser Kongreß dafür sorgen, daß in dieser Beziehung eine scharfe Controle eingerichtet wird. Aber die hier versammelten Männer bedürfen schwerlich einer solchen Sammlung, um sich die Feindschaft gegen die Religion zu veranschaulichen, die thatsächlich aus der Sozialdemokratie hervorbricht. Aber den Grund dieser Erscheinung wollen und müssen wir uns klar machen.

[1] Eine lehrreiche Zusammenstellung von W. Jösting, Sozialdemokratie und Christenthum. Hattingen a. d. Ruhr. 2. Aufl. 1891. Preis 15 Pfg.

Man könnte sagen, bei der Sozialdemokratie handle es sich gar nicht um einen Gegensatz gegen die Religion überhaupt. Denn die jüdische Religion läßt man ungekränkt. Das ist eine sehr wichtige Thatsache. Sie ist gewiß nicht so zu erklären, daß die Sozialdemokratie auf einzelne gewichtige Männer in ihrer Mitte Rücksicht nimmt, die jüdischer Confession sind. Denn erstens würde diese Rücksicht weit aufgewogen werden müssen durch den Eindruck, daß sich die der Sozialdemokratie widerwärtigsten Erscheinungen des Wirthschaftslebens vorwiegend an jüdische Namen knüpfen. Zweitens ist sehr zu bezweifeln, ob diese jüdischen Männer es schmerzlich empfinden würden, wenn mit der christlichen auch die jüdische Religion in den Schmutz gezogen würde. Es reicht auch nicht aus, darauf hinzuweisen, daß die jüdische Religion bei weitem nicht eine solche Macht in dem deutschen Volksleben darstellt wie die christliche, und daß man sie deshalb nicht mit Angriffen auszeichnet. Das mag etwas mitwirken. Aber wir würden den Charakter der deutschen Sozialdemokratie verkennen, wenn wir darin allein den Grund suchen wollten. Sie hat in einer Beziehung ohne Zweifel einen großartigen Charakter. Ihre Haltung ist im Wesentlichen nicht durch diplomatische Rücksichten bestimmt, sondern durch Gedanken, denen ihre Anhänger die unwiderstehliche Kraft der Wahrheit zutrauen. Das Streben nach ihrem wirthschaftlichen Ziel beherrscht alles Andere. Aber aus diesem Ziel allein läßt sich ja nun das antichristliche Feuer nicht erklären, dessen sich die Sozialdemokratie nicht erwehren kann, obwohl sie es bisweilen möchte. Es erklärt sich das vielmehr daraus, daß das wirthschaftliche Ziel der Sozialdemokratie bei den Deutschen sich nur durchsetzt in einem ideologischen Kostüm, das gerade zu der christlichen Gedankenwelt in schärfstem Gegensatz steht.

Mit jeder großen geistigen Bewegung wird sich das Bemühen verbinden, die bisherigen Zustände, die sie überwinden will, sich dienstbar zu machen. So bricht sich das Neue Bahn, daß es das Alte als die Vorbereitung auf sein Erscheinen in Anspruch nimmt. Daraus entstehen überall die Geschichtskonstruktionen, an denen man nicht sehen kann, wie das Vergangene gewesen ist,

sondern wie es von dem gegenwärtig Lebendigen benutzt wird. Diese Legendenbildung mag den Historikern viele Mühe machen. Sie ist doch eine unvermeidliche Erscheinung an dem Wachsthum der Geschichte selbst. So hat auch die Sozialdemokratie überall das Bestreben, sich als die reife Frucht der bisherigen wirthschaftlichen Zustände zu erfassen. Das ist der selbstverständliche Ausdruck ihres Selbstgefühls.

Aber der deutschen Sozialdemokratie genügt das nicht, sich selbst an die Spitze der wirthschaftlichen Entwicklung als einer Theilbewegung der Kultur zu setzen. Es ist als ob der Deutsche, um sich zu kräftigem Handeln aufzuraffen, sich immer erst durch einen kräftigen Trunk aus dem Allgemeinsten berauschen müsse. Durch diesen Trunk aus dem Becher der Ideen erhält die Sozialdemokratie bei uns den Elan, der sie oft genug über das, was ihre Zwecke praktisch fördern würde, hinwegreißt. Bei Engländern und Franzosen ist das anders. Mir liegt es fern, die deutsche Sozialdemokratie im Vergleich mit jenen herabzusetzen. Es zeigt sich vielleicht an diesem Zuge der Bewegung in Deutschland eine Spur von der geschichtlichen Mission unseres Volkes, die Probleme des persönlichen Lebens aufs Tiefste durchzuarbeiten. Was die Sozialdemokratie in den andern Ländern nicht sein will, das will sie bei uns sein, eine Weltanschauung. Sie will nicht nur die Spitze der wirthschaftlichen und politischen Entwicklung bilden, sondern die Höhe der Kultur überhaupt. Etwas davon wird man auf jedem Dorfe merken, wo der Hauch der Sozialdemokratie anfängt, die Gemüther zu schwellen. Der in seiner Unbeholfenheit oft so rührende Bildungsstolz der sozialdemokratischen Führer, die zum Ergötzen wissenschaftlicher Forscher Ergebnisse der Forschung wie Glaubensartikel verehren, entspringt doch nicht nur aus der übrigens sehr entschuldbaren Eitelkeit von Männern, die sich unter schwierigen Verhältnissen in einige Abstraktionen der Wissenschaft hineingearbeitet haben. Der Nerv ihres Bildungsstolzes ist etwas viel Ernsteres als diese Lappalien. Das Gefühl der Ueberlegenheit, das sie nicht nur vorspiegeln, sondern wirklich haben, stammt nicht aus ihrem Wissen, sondern aus ihrer Weltanschauung.

Diese Weltanschauung ist so einfach, die dabei verwendeten Formeln sind in der geistigen Arbeit eines Jahrhunderts so abgeschliffen und handlich gemacht, daß auch ein ungeübtes Denken damit wirthschaften kann. Dazu kommt, daß in der That ein gutes Stück Wahrheit darin steckt, das aus der Geschichte des menschlichen Geistes nicht wieder verschwinden wird, das aber freilich gewiß nicht von den Sozialdemokraten erarbeitet ist. Dazu kommt endlich, daß sich von dieser Weltanschauung aus eine Kritik an dem Christenthum üben läßt, die deshalb so leicht wird, weil man in dem Banne dieser Weltanschauung für die Thatsachen erblindet, die ein Christ in dem geschichtlichen Leben der Menschen vor Augen hat. Diese Weltanschauung, die an sich mit dem wirthschaftlichen Ziel der Sozialdemokratie nichts zu schaffen hat, die aber in Deutschland bisher die wirksamste Waffe des sozialistischen Strebens gewesen ist, begründet die feindselige Haltung gegenüber der christlichen Religion.

Der vorhin genannte Stern krönt seine Vertheidigung gegen die Anklage der prinzipiellen Religionsfeindschaft mit folgendem Satze: „Der wissenschaftliche Sozialismus ist sogar gegen die religiöse Weltanschauung weit toleranter als das nichtsozialistische Freidenkerthum, weil er auf der materialistischen Geschichtsauffassung beruht und darum die herrschenden religiösen Anschauungen als intellektuelle Konsequenzen der ökonomischen Zustände begreift." Dieser Satz soll dem Beweise dienen, daß die Sozialdemokratie keineswegs dem Christenthum in principieller Feindschaft gegenüberstehe. Als ein solches Beweismittel beurtheilt, ist er vor Allem ein Beweis dafür, wie völlig die Ueberhebung, welche die Bekenner sozialdemokratischer Weltanschauung erfüllt, auch gescheidte Leute verblenden kann. Denn es liegt ja auf der Hand, daß die Religion einen stärkeren Beweis der Feindseligkeit nicht erfahren kann, als wenn man sie auf diese Weise erklärt. Diese Feindseligkeit kann höchstens bei dem „wissenschaftlichen" Sozialdemokraten eine mildere Form des Ausdrucks durch die Verachtung gewinnen, mit der er die Religion behandeln darf. Wird sie doch nach seiner Meinung von einem Wirthschaftskörper ausgeschwitzt, den er bereits zu den Todten gelegt hat. Ueberdieß hat Herr Stern nicht

bemerkt, daß eine Geschichtsauffassung immer der Abschluß einer Weltanschauung ist, und daß die Weltanschauung, die in einer materialistischen Geschichtsauffassung gipfelt, der Todfeind des Christenthums ist. Sie kann nicht neben dem Christenthum einhergehen, sondern sie muß es bekämpfen. In dieser Beziehung ist Bebel über seine Ziele klarer. Er sagt gerade heraus, die große soziale Umwälzung, die sich vorbereite, unterscheide sich von allen ihren Vorgärgern dadurch, daß sie nicht nach neuen Religionsformen suche, sondern die Religion überhaupt negire.[1] Er kennt einen Kampf gegen die Kirche, der ausgefochten werden müsse, und meint zu wissen, daß nur eine Macht der Herrschaft des Christenthumes ein Ende machen könne — der Sozialismus.

Diese Kriegserklärung ist durchaus gerechtfertigt, wenn eine materialistische Geschichtsauffassung unlösbar mit dem Sozialismus verbunden ist. Wo die Menschen ihr eigenes geschichtliches Leben in solcher Weise verstehen, den Sinn und Werth des Lebens danach bestimmen, ist Christenthum in der That unmöglich. Es fragt sich nur, ob es möglich ist, der Menschheit eine Gesinnung aufzuzwingen, durch die das Aufstreben von Jahrtausenden zu menschlichen Zuständen unterbrochen und das Versinken in thierisches Leben zum Princip erhoben würde. Das fragt sich um so mehr, als bei den Sozialdemokraten und so auch bei Bebel selbst zu bemerken ist, daß sie die Tragweite ihrer materialistischen Geschichtsauffassung selbst nicht erkennen und daneben Grundsätze behaupten und eine Praxis befolgen, die ihr ebenso widersprechen wie das Christenthum.

Zunächst übersieht Bebel, daß die Deutung des geschichtlichen Lebens, von der er erwartet, sie werde aller Religion ein Ende machen, selbst eine Spielart der Religion ist. Die materialistische Geschichtsauffassung, die die Sozialdemokraten kultivieren wollen, ist nicht eine so einfache Sache, wie sie sich einbilden, sondern ein kompliziertes Gebilde. Die Anerkennung wichtiger Thatsachen ist in ihr mit Überzeugungen verbunden, die sich nicht auf Thatsachen zurückführen lassen, sondern eine subjektive Deutung der Thatsachen darstellen. Diese subjektive Deutung der Thatsachen

[1] Glossen zu Guyot und Lacroix „Die wahre Gestalt des Christenthums" 2. Aufl. 1887. S. 27—30.

ist hier sowohl wie auch in der christlichen Religion die Form des geschichtlichen Lebens von Menschen, die eben diese Ueberzeugungen hegen. Solche Ueberzeugungen für ein Wissen von objektiven Thatsachen auszugeben ist bei der christlichen Religion unmöglich, ist aber bei der sozialdemokratischen Religion auch unmöglich.

Suchen wir die beiden Bestandteile der materialistischen Geschichtsauffassung, die die Religion der Sozialdemokraten bilden soll, zu sondern. Es ist darin eingeschlossen die Erkenntnis der wichtigen Thatsache, daß das geistige Leben der Gesellschaft immer in Verbindung steht mit ihren wirtschaftlichen Zuständen. Das ist ohne Zweifel so. Nicht nur die politische Geschichte, sondern auch die Geschichte der Litteratur, der Wissenschaft, der Kirche wird verstümmelt, wenn diese Thatsache verkannt wird. Das geistige Leben der Menschen entwickelt sich an der wirklichen Welt. Es ist ein inneres Verarbeiten der Thatsachen, die die Welt ihm aufdrängt. Zu der Wirklichkeit, die auf die Bildung unserer Gedanken einwirkt, gehört aber auch, was wir essen und trinken, was wir besitzen und entbehren, die Bedingungen, unter denen wir erwerben, kurz die gesammte Wirthschaftsordnung, die unsere Lebensführung in von uns gewollte oder nicht gewollte Bahnen drängt. Durch den Wunsch, bestimmte Zustände zu erhalten oder zu zerstören, wird unser Denken unvermeidlich beeinflußt. Das gilt auch von dem religiösen Denken innerhalb der christlichen Kirche. Was wir in seiner Notwendigkeit für unveränderlich ansehen, werden wir mit der heiligen Gottesordnung in Verbindung bringen. Also zwar nicht eine bestimmte Staatsverfassung, wohl aber den Bestand einer Obrigkeit überhaupt. Zwar nicht den Schutz einer bestimmten geschichtlich gewordenen Gestaltung des Eigentumsbegriffs in alle Ewigkeit, wohl aber den Schutz einer Ordnung, die es den Darbenden ermöglicht, sie aber auch dazu zwingt, durch geistige Arbeit, durch kluges Benutzen ihres Besitzes, durch Vereinigung und Verhandlung sich emporzubringen. Die christliche Kirche hat es dem modernen Sozialismus zu danken, daß in dieser Beziehung ihr Gesichtskreis erweitert, ihre Gedankenbildung vertieft, kurz ihr inneres Leben bereichert wird. Es fällt

uns also gar nicht ein, die Thatsache zu bestreiten, daß das geistige Leben der Gesellschaft von den wirthschaftlichen Zuständen und Bestrebungen beeinflußt wird.

Aber damit haben wir noch keinen Materialismus, sondern nur ein vollständigeres Erfassen des geschichtlichen Lebens. Der Materialismus fängt erst da an, wo das geschichtliche Leben der Menschen in seiner Eigenthümlichkeit überhaupt geleugnet wird. Das thut die Sozialdemokratie. Daß die sozialistische Bewegung diese Wendung in den Materialismus nimmt, ist wohl zu verstehen. Die gefeierten Theoretiker der deutschen Sozialdemokratie Karl Marx und Friedrich Engels, haben eine Erklärung dafür, die den weniger in abstraktem Denken geschulten Literaten der Partei als etwas unglaublich tiefsinniges imponiert. Sie erklären bekanntlich die deutsche Arbeiterbewegung für die Erbin der deutschen klassischen Philosophie. Als Hegelianer knüpfen sie bei ihrem Meister an. Die wirkliche Welt ist nicht ein System von Dingen, sondern ein Gewebe von in einander wirkenden Prozessen. Ihre Veränderungen begreifen wir nur, wenn wir hinter den Kräften, die auf der Oberfläche ihr Spiel treiben, die Gesetze aufsuchen, die diese Bewegung beherrschen. Ein Fortschritt der modernen Wissenschaft über Hegel hinaus sei es, daß man diese Gesetze aus den wirklichen Vorgängen in Natur und Geschichte zu ermitteln suche. Auf dem Naturgebiete seien die unfruchtbaren Bemühungen des Philosophen durch die Naturwissenschaft überboten. Die Entdeckungen des Gesetzes von der Erhaltung der Kraft und die Reduction des organischen Lebens auf mechanische und chemische Vorgänge ermöglichten uns die Vorstellung einer Naturordnung, die nichts weiter sein wolle als der nachweisbare Zusammenhang des Wirklichen. Auf geschichtlichem Gebiete leiste der Sozialismus dasselbe. Nicht bloß aus den Zwecken, die die Menschen mit Bewußtsein erstreben, entstehe die Geschichte. So zu denken wäre oberflächlich. Aber auch nicht Ideen, denen die Menschen unbewußt dienen, gestalten die Geschichte. So zu denken, wäre phantastisch. Sondern in Verhältnissen, unter deren Druck der Mensch die wichtigsten Motive seines Wollens gewinnt, sei die wirkliche Ursache aller geschichtlichen Bewegung zu erblicken.

Die Verhältnisse aber, die schließlich das Wollen der Menschen am stärksten bestimmen, seien zusammgefaßt in ihrer ökonomischen Lage. Daher seien alle Kämpfe der Geschichte im Grunde wirthschaftliche Kämpfe gewesen. Durch viele Mittelglieder hindurch lasse sich auch die Entwicklung der Ideen in der Philosophie und in der Religion auf jene Ursache zurückführen. So sei es immer gewesen und so werde es immer sein. Die deutschen Arbeiter aber treten an die Spitze der Kulturbewegung, weil sie zum ersten Male mit Bewußtsein alle ihre Bestrebungen in jenen wirklichen Zusammenhang der Geschichte einfügen und alle Fragen in die wirthschaftliche Frage aufgehen lassen.

Diese Gedankenreihe wird uns als die feinste Blüthe der Wissenschaft dargeboten. Neu ist daran nichts als die Schlußwendung, die uns auch den Sinn des Ganzen enthüllt. Was Marx und Engels von jeder philosophischen und religiösen Deutung der Welt behaupten, daß sie durch wirthschaftliche Verhältnisse motiviert werde, das gilt auf jeden Fall von ihrer eigenen. Sie wollen eine neue Wirthschaftsordnung durchdrücken. Das geht am Schnellsten, wenn das geistige Leben des Volkes sich in dieses eine Interesse zusammendrängen läßt. Folglich wird behauptet, daß auf jeden Fall, bewußt oder unbewußt, jeder Mensch mit Allem, was er denkt und will, nach dem unverbrüchlichen Gesetz der Geschichte in dem Dienst bestimmter ökonomischer Verhältnisse steht. Bisher haben die Arbeiter mit ihrer christlichen Religion unbewußt dem Kapitalismus gedient. Wenn sie sich nun aufraffen zum Dienst ihrer eigenen Interessen, so fällt alles Andere von ihnen ab. Nichts weiter bleibt ihnen übrig als ihr eigenes wirthschaftliches Ziel und die Erkenntniß der Welt, in der es verwirklicht werden soll. Der wahre Grund für die Verquickung der sozialen Bewegung mit dem Materialismus liegt also nicht in der logischen Entwicklung eines in der hegelschen Philosophie gegebenen Ansatzes. Er liegt vielmehr in dem Wunsche, die Kraft der Bewegung dadurch zu verstärken, daß die Lebenskraft und Lebenszeit ihrer Träger in möglichster Ausdehnung für dies eine Ziel gewonnen wird. Bei dem wirthschaft-

lichen Ziel kommt es auf jeden Fall immer darauf an, daß man Sachen zu Lebensmitteln erwirbt. Das aber, was den Menschen davon abhält, gänzlich in dem Trachten nach Lebensmitteln aufzugehen, ist die Macht der sittlichen Gedanken und die Religion. Sobald der Mensch sich in seinem Gewissen gebunden weiß, erhebt er sich aus dem thierischen Drange nach Lebensmitteln. Denn er lernt damit nun einen Lebensinhalt kennen, für den er sich noch stärker interessiert, als für die Mittel zur Erhaltung des sinnlichen Lebens. Mehr noch wird der Mensch zu sich selbst gebracht, wenn er erkennt, daß er es nicht nur mit der Welt und nicht nur mit seinem Gewissen zu thun hat, sondern mit einem allmächtigen Wesen, das durch die Welt auf ihn einwirkt und dessen Liebe ihn zu voller Freude an dem Lebensinhalt bringt, den das Gewissen ihm zeigt. Menschen, die so leben, haben noch etwas Anderes zu thun, als für ökonomische Ziele zu streben, nämlich sich dieses von Gott ihnen geschenkten Lebens zu erfreuen. Sie können Sozialisten werden, aber Opfer des Sozialismus werden sie nicht. Alle die dagegen, die seine Opfer geworden sind, haben dem Gewissen und dem Glauben gegenüber das fatale Gefühl, daß sie hier einer unerklärlichen und unüberwindlichen Macht begegnen, die andere Menschen abhält, sich den materiellen Interessen zu opfern.

Damit ist auf jeden Fall das stärkste Motiv für die materialistische Lebensanschauung der Sozialdemokratie aufgewiesen. Ihre Vertreter behaupten freilich, diese Lebensanschauung beruhe nicht auf Motiven, sondern auf beweisenden Thatsachen. Wie steht es damit? Sie knüpfen allerdings an eine Thatsache an, vor der auch wir die Augen nicht verschließen dürfen. Das ist die Thatsache, wie die Wissenschaft das in der Welt Wirkliche erkennt, das wir uns dienstbar machen wollen. Sie erkennt es, indem sie einen gesetzmäßigen Zusammenhang des Wahrgenommenen vorzustellen sucht. Woher das kommt, daß das Wirkliche, das wir berechnen und uns dienstbar machen können, auf diese Weise erkannt wird, mag ein ungeheuer schwieriges philosophisches Problem sein. Aber die Thatsache, daß es so zugeht, läßt sich nicht bestreiten. Oder vielmehr, wer sie bestreitet, bringt sich und seine Sache in eine

verzweifelte Lage. Er sagt trotzig: Nein, es geht so nicht; und die Wissenschaft, die jenem Erkenntnißgrundsatz treu und fleißig folgt, umgiebt ihn mit ihren Triumphen, mit den Siegen über die Naturkräfte, deren Beute er sich gern gefallen läßt, wenn sie durch die Technik auch ihm zu Gute kommen. Wir können es nicht leicht überschätzen, wie stark die Erkenntniß jener Thatsache das Denken des christlichen Volkes beeinflußt. Diese Erkenntniß ist vielfach verbreitet worden von solchen, die dem Christenthum damit den Todesstoß geben wollten. Sie sitzt jetzt fest. Und nun erweist sich dieser geistige Erwerb als ein gewaltiger Hebel für die christliche Sache. Denn eben diese Erkenntniß läßt das eine, was uns rettet, das persönliche Leben Jesu Christi um so mächtiger hervortreten. Wir fürchten jene Thatsache nicht, sondern wir begrüßen sie als ein Geschenk unseres Gottes, das er uns darreichen läßt durch die Hände derer, die ihn hassen.

Soweit reicht das wissenschaftliche Recht, die Wahrheit der Lebensanschauung, in deren Sumpf die Sozialdemokratie die Arbeiter ziehen will. Aber von da aus beginnt nun eine Vergewaltigung von andern Thatsachen, die der Sozialdemokrat ebenso im Stillen anerkennt, wie ängstliche Christen es mit den Thatsachen machen, die sie durch den Widerspruch gegen die Erkenntnißmethode der Wissenschaft hinwegschaffen möchten. Indem der sozialdemokratische Arbeiter mit seinen Genossen verkehrt, schenkt er ihnen Vertrauen und erwartet ihr Vertrauen. Er entrüstet sich über die feige Treulosigkeit, die um des augenblicklichen Vortheils willen die opfermuthigen Genossen im Stich läßt und die große Sache verräth. Er bewundert den heldenmüthigen Kampf, den die Märtyrer seiner Sache für die Anerkennung der Rechte seines Standes führen. Er gewinnt an Selbstachtung, wenn er sich sagen darf, daß er um des fernen Zieles willen entsagen lernt. Er liebt die Seinen und freut sich, wenn es ihm gelingt, seine Kinder zu tüchtiger Gesinnung zu erziehen. Er stößt auf Arbeitgeber, die er hassen soll und doch nicht hassen kann, weil sie zwar mit der Sozialdemokratie nicht mitthun wollen, aber doch unter Opfern dem Arbeiter gegenüber ihre Pflicht thun. In allen solchen Fällen setzt er in dem persönlichen Leben des Menschen etwas als wirklich voraus,

was er mit rechnungsmäßiger Sicherheit nicht konstatieren, also in der Weise, wie es die Naturwissenschaft meint, nicht als wirklich erkennen kann. In diesem persönlichen Verkehr, an dem sich sein Herz erquickt, setzt er ohne Weiteres voraus, daß der Mensch nicht nur dem Naturtrieb des Eigennutzes folgt, sondern idealen Motiven zugänglich ist. Er setzt voraus, daß die Menschen sich innerlich vereinigen können in der Vorstellung dessen, was sein soll, wenn es ihnen auch augenblicklich nicht gefällt. Und er macht an Alle den Anspruch, daß sie diesem Gedanken sich beugen, um seinetwillen den selbstsüchtigen Trieb zurückdrängen sollen, als ob sie einen freien Willen hätten. So verfährt er im persönlichen Verkehr, kraft der Thatsache, daß er eine menschliche Person ist, die von menschlichem Leben nicht lassen mag. Denn in der Erzeugung dieser Gedanken, in der Annahme dieser unbeweisbaren Thatsache des persönlichen Lebens, besteht das specifisch menschliche Wesen, das nicht mit dem abgeschlossen ist, was die Natur aus ihm macht, sondern immer darauf aus ist, aus sich selbst etwas zu machen.

Dieser unleugbaren Thatsache des menschlichen Lebens thun die Sozialdemokraten Gewalt an, wenn sie der materialistischen Geschichtsauffassung folgen. Denn diese behandelt den Menschen wie ein Thier. Sie ignoriert die Thatsache, daß der Mensch sich in jenen Forderungen, die er an sich und Andere richtet, in jenen Voraussetzungen, mit denen er den Verkehr mit Anderen durchdringt, sich selbst und alle Menschen von den Thieren unterscheidet. Die Sozialdemokraten sind nun besser als ihre Theorie. Denn sie sind von Gott geschaffen, ihre Theorie haben sie selbst gemacht. Bebel spricht den Grundsatz der materialistischen Geschichtsauffassung aus, indem er sagt, jeder Mensch sei ein Product seiner Zeit und ein Werkzeug der Verhältnisse. Daneben redet er aber von idealen Zielen des Menschen und entrüstet sich über die amerikanischen Geldmänner, die alle Moral mit Füßen treten. Aber ideale Ziele sind immer Forderungen, die das überwältigen sollen, was bisher in dem Menschen Macht hatte. Wie kann man mit solchen Zielen einem Menschen kommen, in dem sich nichts weiter ereignen kann, als was die Zeit und die Verhältnisse in ihm absetzen? Und wie kann man dem Menschen mit der Moral kommen, wenn die

materialistische Deutung der Geschichte der Weisheit letzter Schluß ist? Der Mensch, der nach der von Bebel empfohlenen Theorie sich selbst beurtheilt, hat keinen Grund, sich um Moral zu kümmern. Diese Theorie zwingt ihn, das menschliche Leben als dasselbe anzusehen, wie irgend eine andere Bewegung in der Natur. Dann muß er also die Gedanken für Unsinn halten, in denen der Mensch sich von der Natur unterscheidet, indem er sich zumuthet, daß er dem Drange der Natur widerstreben soll. Warum entrüstet sich Bebel über die selbstsüchtigen Geldmänner? Sie thun ja einfach, was sie nach seiner eigenen Theorie müssen. Sie folgen der natürlichen Lust am Besitz. Die Rücksicht auf das Gemeinwohl kann ihnen Bebel nur zumuthen, wenn er es ihnen zur Evidenz bringen kann, daß ihnen für die kurze Spanne ihrer Lebenszeit das Gemeinwohl zur Befriedigung ihrer Lüste nützlicher sein werde, als das im Dienst ihrer Lüste ausgebeutete Gemeinwesen. In diesem kolossalen Widerspruch bewegt sich jeder tüchtige Mann, der der materialistischen Geschichtsauffassung folgt, aber sich selbst davor bewahrt, zu verlumpen. Für Alle, die sich der Anerkennung des Menschlichen im Unterschied vom Thierischen doch nicht erwehren können, ist das einzig Rationelle, daß sie das persönliche Leben mit den Gedanken, an deren Wahrheit es hängt, als eine Thatsache gelten lassen. Diese Thatsache kann zwar die Wissenschaft mit ihren Erkenntnißmitteln nicht erfassen und begreifen, aber der Mensch kann nicht von ihr lassen. Er weiß, daß er innerlich verarmt und verödet, wenn ihm diese Thatsache entschwindet. Indem er Menschen, die ihm werth sind, vertraut, und Menschen, die seiner Fürsorge überwiesen sind, in ihrer Gesinnung zu fördern sucht, ist ihm das Unsichtbare eine Thatsache. Und wenn er dann doch einer Theorie folgt, die nur das als wirklich gelten läßt, was gesehen und berechnet werden kann, so widerspricht er sich selbst.

Wenn jene materialistische Auffassung die Herrschaft gewönne in dem Denken der Menschen, so würde das persönliche Leben verdorren und an die Stelle des geschichtlichen Fortschritts würde der Kreislauf treten, der sich innerhalb der thierischen Gattung in den Individuen wiederholt. Sofern die Sozialdemokraten dieser

Theorie huldigen, stehen sie in einem radikalen Gegensatz zur christlichen Religion. Und sofern sie sie in der Praxis ihres eigenen Lebens verleugnen, sind sie dem Christenthum auch noch zugänglich.

Es ist wichtig, daß wir uns selbst dieß nicht verbergen, daß der eigentliche Gegensatz gegen die christliche Religion in dieser Mißachtung des persönlichen Lebens und der Gedanken, in denen es lebt, zu suchen ist. Bei dieser praktischen Haltung kann ein Mensch keinen Gedanken des christlichen Glaubens als Wahrheit erfassen. Denn die Offenbarung, die uns das Alles als Wahrheit verstehen läßt, ist nichts Anderes als das innere Leben Jesu. Das vermag der Mensch nicht mehr zu sehen, wenn er das innere Leben überhaupt als ein Phantom verachtet. Dann ist ihm also mit dem Christenthum schlechterdings nicht beizukommen. Wenn er dagegen alle Gedanken des christlichen Glaubens bestreitet, weil sie thatsächlich alle über die Natur und das wissenschaftlich Erkennbare hinausgehen, so ist er damit noch nicht für das Christenthum völlig verschlossen. Er ist ihm dann doch noch zugänglich, wenn es so mit ihm steht, daß er in der Praxis noch ein wenig an dem persönlichen Leben und seinen Heiligthümern festhält. Denn dann hat er noch ein Organ für die Wahrnehmung der Thatsachen, auf denen die christliche Religion beruht und einen Sinn für ihre Segnungen.

Wir dürfen aber die Zuversicht nicht schwinden lassen, daß überall, wo die Familie noch nicht zersetzt ist, an deren Ordnungen das Christenthum gebaut hat, Gedanken und Erfahrungen zu finden sind, an die das Evangelium anknüpfen kann. Vor allem dürfen wir nicht übersehen, daß ein großer Theil der Arbeiter, die der Sozialdemokratie folgen, nichts weiter will als eine Besserung der ökonomischen Lage. Viele sind es gewiß nicht, die sich als die Erben der klassischen deutschen Philosophie fühlen; dagegen bleiben Viele in dem gewohnten Zusammenhang mit der Kirche.

Aber auf der andern Seite müssen wir uns eingestehen, daß die Lebensanschauung der deutschen Sozialdemokratie in zwei wichtigen Beziehungen das Denken der Arbeiter immer mehr beeinflußt. Erstens frißt sich bei den Arbeitern immer tiefer der

Verdacht ein, es sei in der That so, wie die Sozialdemokraten behaupten, daß die christliche Kirche in dem Dienst der Besitzenden stehe; der Bourgeois brauche die Religion, weil sie die drohende Kraft der Arbeiter lähme, und die Kirche stelle sich ihm zur Verfügung. Diese jammervolle Vorstellung wird durch eine Erscheinung genährt, die viel gefährlicher ist als die ganze Sozialdemokratie.

Es ist ja wirklich so, daß unzählige Männer, die für den Kampf gegen die Sozialdemokratie die Hülfe der Kirche verlangen, für sich selbst der Kirche nicht bedürfen. Sie würden als ruhige und zufriedene Bürger leben, wenn die Sozialdemokratie nicht wäre. Ueber Alles, was ihnen die Kirche zu bieten hat, meinen sie durch ihre Bildung weit hinaus zu sein. Aber bei den Arbeitern könnten die von der Wissenschaft gerichteten Vorstellungen des Christenthums immer noch zum Wohle der Gesellschaft angewendet werden. Denn diese könnten sich noch der Furcht vor einem jenseitigen Gericht und der Hoffnung auf jenseitiges Glück überlassen. Die Bildung des Zeitalters störe sie darin nicht, denn diese sei ihnen noch verschlossen. So wird in der That in der Masse derer, die sich Gebildete nennen, wenn nicht geredet, so doch gedacht. Und in tausend unwillkürlichen Aeußerungen, in einer Lebensführung die man für selbstverständlich hält, bricht diese Gesinnung hervor. Die Arbeiter müßten diese Gesinnung bemerken, auch wenn sie nicht längst mit der Sorgfalt des Hasses das Treiben dieser Gesellschaft beobachteten. Was sind die Folgen jener Haltung der sogenannten gebildeten Gesellschaft? Uns drängt sich als wichtigste Folge nicht die Wirkung auf die Arbeiter auf. Wenn es einen Gott giebt, so wird dieser Frevel seine Rache finden. Mit dem Heiligen, an dem sie die Nichtigkeit ihres Lebens empfinden sollten, schalten diese Menschen als Herren.

Aber die Rache vollzieht sich bereits in der Wirkung dieses Treibens auf die Arbeiter. Bei diesen steigt in Folge dessen die Erbitterung gegen die Gesellschaft, weil sie die Heuchelei merken und den jämmerlichen Hochmuth.

Schon das ist Heuchelei, daß man den Arbeitern etwas als wahr und ehrwürdig aufredet, was man selbst nicht glaubt und nicht

achtet. Dieser Heuchelei sind sich die Verehrer der schwarzen Gensdarmes auch recht wohl bewußt. Viel schlimmer ist die Heuchelei, in der sie stecken ohne sie zu merken. Die sittliche Haltung, die sie als Folge der Religion bei den Arbeitern erwarten, empfinden sie in der That selbst als das Rechte. Aber sie sind außer Stande, sich selbst dahin zu bringen und denken auch gar nicht ernstlich daran. Die Triebe der Genußsucht sollen in den Niederungen des Volkslebens durch die Religion gebändigt werden. Aber in der Gesellschaft, die sich aus diesen Niederungen erhebt, spürt man bei allem tüchtigen Streben nichts davon, daß die Bändigung der Genußsucht wirklich als die ernsteste Aufgabe der Zeit erfaßt wird. Wie wäre das auch möglich? Der Mensch will leben. So lange er aber Gott nicht gefunden hat kommt er nicht zu sich selbst und versteht nicht zu leben. Dann bleibt ihm, der doch leben will, gar nichts Anderes übrig, als die Lebensmittel zu häufen, den Nerven immer neue Reize zuzuführen. Damit kommt er freilich immer nur bis an die Schwelle eines selbständigen inneren Lebens, ohne jemals damit anzufangen. Aber es gelingt ihm doch so, durch die immer neuen Anregungen, die ihm der Genuß gewährt, sich über die innere Leere hinwegzutäuschen. Deshalb ist eine zügellose Genußsucht das unvermeidliche Schicksal einer Gesellschaft, die sich nicht mehr darein zu finden weiß, daß Gott wirklich ist. Jeder Versuch, die Genußsucht einzuschränken, kann dann nur dazu führen, daß man für die bisherigen Formen der Genußsucht neue eintauscht. Ob man die Reize, denen man sich überläßt, in der Arbeit sucht, im Kunstgenuß oder im rein sinnlichen Genuß, ist dafür ganz gleichgültig. Die Hauptsache ist, daß man sich überhaupt solchen Reizen ganz und gar überläßt, über denen man die Selbstbesinnung und sich selbst verliert. Daß eine Gesellschaft, die immer mehr dieß Gepräge des Ruhelosen und Ziellosen bekommt, die Arbeiter vermittelst der Kirche zur Besinnung bringen und beruhigen will, ist eine Heuchelei, die bei den Arbeitern Verachtung erregen muß. In dem Zorn über diese Heuchelei findet sich der Christ mit dem Sozialdemokraten zusammen. Davon ahnt die Gesellschaft nichts, daß sie sich gerade durch ihre Friedlosigkeit, die aus der fortgesetzten Nichtachtung des Besten im Menschen stammt, im Gegensatz zu christ-

lichem Wesen befindet. Wenn christlicher Ernst und christliche Lebensfreude bei ihr einzöge, so wäre ihr geholfen und wahrscheinlich den Arbeitern auch.

Die Verachtung wird bei dem Arbeiter um so sicherer erregt, als in dem Vorgehen der gebildeten Gesellschaft ein Hochmuth steckt, der mit den Thatsachen in einem geradezu komischen Widerspruch steht. Sie meinen, über die Kirche hinauszusein, während der Arbeiter auf seiner niedrigen Bildungsstufe sich mit den kindlichen Vorstellungen der Religion noch recht wohl befreunden könne. In Wahrheit liegt die Sache so, daß die geistige Macht, die überhaupt mit der christlichen Religion in Konkurrenz treten kann, bei dem sozialdemokratischen Arbeiter in viel höherem Maaße zu finden ist, als bei der Gesellschaft, die ihn durch die Kirche zähmen will. Ich meine eine geschlossene, die Lebenspraxis wirklich bestimmende Weltanschauung.

Der Sinn des Lebens, das Ziel der Geschichte, die höchsten Lebensfragen beschäftigen den Arbeiter in der Regel viel stärker als die Masse auch der wissenschaftlich Gebildeten. Die letzteren leisten vielleicht in ihrem Berufe Außerordentliches. Aber die Frage, was denn nun eigentlich Sinn und Ziel ihres eigenen Lebens sei, lassen sie nicht an sich herankommen. Zu dem Bemühen, innerlich fest und klar zu werden, haben sie in der Regel keine Zeit. Darin, in dieser ohne Zweifel höchsten geistigen Thätigkeit ist jeder christliche, aber auch jeder sozialdemokratische Arbeiter geübter als die meisten von denen, die sich in dem Bewußtsein ihres reicheren Wissens über sie erheben.

So kommt es, daß die Art, wie die Hülfe der Kirche in den sozialen Kämpfen in Anspruch genommen wird, die Arbeiter durch Heuchelei und Ueberhebung aufbringt. Es bedürfte keiner besonderen Mißgriffe von Seiten des kirchlichen Amtes und keiner materialistischen Propaganda, um eine Kluft zwischen den Arbeitern und der Kirche aufzureißen. Die Kirche muß den Arbeitern verhaßt werden, wenn auch nur der leiseste Schein dafür zeugt, daß sie sich als Hemmniß des Sozialismus von denen benutzen läßt, die selbst über die Kirche hinaus zu sein meinen. An diese Stimmung kann dann die Lehre der Sozialdemokratie anknüpfen, daß die Religion

wie jede geistige Bewegung in dem Dienste wirthschaftlicher Interessen steht. Daß sie im Dienste der ihm feindlichen Interessen steht, meint der Arbeiter vor Augen zu haben. Eines weiteren Beweises für die Lehre, die ihm so durch seine eigene Erfahrung bestätigt wird, bedarf es nicht.

Das zweite, was sich von der Lebensanschauung der Sozialdemokratie in unserem Volke durchsetzt, ist die Erkenntnißmethode der Naturwissenschaft, ihre Uebertragung auf das Gebiet geschichtlichen Lebens und damit ihre Entwicklung zur naturalistischen Weltanschauung. Es wird immer eine sehr ernste christliche Lebenserfahrung dazu gehören, wenn ein geistig reger Arbeiter sich aus dieser geistigen Strömung retten soll. Die Wahrheit, daß wir das Wirkliche, zu dessen Anerkennung jeder gezwungen werden kann, erkennen, indem wir seine Gesetzmäßigkeit erfassen, ist den Arbeitern erschlossen. Jeden einigermaßen zum Nachdenken aufgelegten Kopf wird die Freude an dieser Erkenntniß in Konflikt bringen mit den Gedanken der Religion. Denn die Dinge, die wir im Glauben für wirklich halten, lassen sich auf diese Weise nicht erkennen. Wie nahe liegt dann der Schluß, daß sie nicht wirklich sind.

Der Arbeiter wird in der Regel nicht die geistigen Mittel besitzen, um sich selbst durch die Kraft seines Nachdenkens den Ausweg aus diesem Konflikt zu bahnen. Retten kann ihn nur die religiöse Erfahrung, in der sich ihm die Welt des Glaubens als etwas zweifellos Wirkliches bezeugt und der Zusammenhang der christlichen Gemeinde. Der Mann aus dem Volke muß an Anderen, deren größere Uebung im Denken und deren sittliche Lauterkeit er anerkennt, sehen können, daß sie den Konflikt kennen, in dem er steckt, aber ihn in ihrem Denken überwunden haben.

Aber gerade das Letztere hat den Arbeitern nur zu sehr gefehlt. Die Mehrzahl der höher Gebildeten, die überhaupt den Konflikt zwischen Naturerkenntniß und sittlicher oder religiöser Ueberzeugung noch tief empfinden, hat dem Naturalismus gegenüber kapituliert. Wenn man überhaupt von einer Welt der Ideale redet, so läuft doch immer der Gedanke nebenher, daß es mit ihrer

Realität schlecht bestellt sei, und daß das eigentlich Reelle die Welt der Sinne sei. Von den Geisteserzeugnissen dieser Richtung wird unser Volk tausendfach bestürmt. Und der einfache Sinn des Volkes hört aus den krausen Reden dieses Idealismus immer nur ein Nein auf alle Lebensfragen des Glaubens. Es giebt danach kein ewiges Leben, keinen von der Welt unterschiedenen Gott, keinen zur Freiheit berufenen Willen, keine Sünde und kein Gericht.

In der Kirche freilich hört er das kräftige Bekenntniß, daß es mit allen diesen Dingen dennoch seine Richtigkeit habe. Aber damit ist ihm nicht gedient, denn daneben stößt er in der Kirche auf eine tiefe Abneigung gegen die Wahrheit, die ihn gepackt hat. Das muß auf ihn den Eindruck machen, daß die Kirche Angst habe. Eine Kirche aber, die sich vor der Wahrheit fürchtet, kann den Menschen, der der Wahrheit ins Angesicht gesehen hat, nicht retten. Es ist ja so erklärlich, daß bei christlich frommen Menschen ein tiefer Unwille gegen die Erkenntniß Platz greift, die bei Unzähligen in unserm Volke den Aufschwung zum Glauben lähmt. Umgehen läßt sich die Thatsache nicht mehr, daß die Ueberzeugung von der durchgängigen Gesetzmäßigkeit alles Geschehens eine geistige Macht im Volke geworden ist. Geradezu sonderbar ist die Hoffnung, es werde sich durch die Thätigkeit der Kirche, durch die Verbreitung christlicher Literatur und dgl. verhüten lassen, daß allzuviel davon zu dem Volke durchsickere. Es handelt sich nicht um Tropfen, die das Denken des Volks vergiften, sondern um einen Strom, in dem das Volk schwimmt. Wenn nun die Kirche durch ihre Haltung verräth, daß sie in dieser Thatsache etwas dem Christenthum absolut Feindliches sieht, so ist sie es, die den Arbeiter in die Arme des Naturalismus treibt. Denn der meint ja eben auch, daß neben der Erkenntniß von der Gesetzmäßigkeit einer endlosen Welt kein religiöser Glaube und kein Gewissen mehr Platz hat.

Daran knüpft sich uns die Frage, wie wir gegenüber den geistigen Mitteln der Sozialdemokratie dem Volke die Religion erhalten können. Gewiß ist das nur möglich, wenn wir selbst Glauben haben und in dem Bekenntniß unseres Glaubens uns

durch nichts beirren lassen. Aber allein hilft das nichts, wenn es sich darum handelt, andern über die Hindernisse hinwegzuhelfen, die für sie auf dem Wege zum Glauben liegen. Bei jedem Liebesdienste muß man die Noth dessen empfinden, dem man helfen will. In unserm Falle heißt das, wir müssen uns in den Konflikt versetzen können, in welchem die Menschen unserer Zeit, hoch und niedrig, den Glauben an einen Gott, der Gebete erhört und das Unrecht straft, verlieren. Es muß laut und verständlich durch die Kirche tönen: wir haben auch die Erkenntniß, die euch in Verwirrung bringt, aber wir fürchten sie nicht, sondern wir freuen uns deren wie aller Wahrheit. Wir müssen zeigen, daß wir den Konflikt, der den Andern Noth macht, auch empfinden, aber mit ihm fertig werden.

Der Konflikt hat seine äußerste Schärfe in dem Kontrast der beiden Gedanken, auf der einen Seite der lebendige Gott, der mit seiner Allmacht den Sinn und Verstand der Liebe in alles Geschehen bringt, auf der andern Seite die durchgängige Gesetzmäßigkeit alles Geschehens, die Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen in einer endlosen Welt. Es ist nicht meine Meinung, daß wir berufen seien, die Menschen über diesen Gegensatz hinwegzubringen. Der Vorsatz, dieses Problem zu lösen, ist ebenso sinnvoll, wie der Vorsatz die soziale Frage zu lösen. Die soziale Frage ist das Bewußtsein der Menschheit von der Noth ihrer Geschichte. Und jener Gegensatz bildet die Form des geistigen Lebens für alle Menschen, die Menschen sein und sich aus der Natur herausarbeiten wollen. Solange das Aufstreben aus thierischen Zuständen zu menschlicher Gesittung dauert, so lange wir im Fleische leben und unser Fleisch bändigen wollen, bewegen wir uns in dem Gegensatz jener beiden Gedanken. Der eine Gedanke entspricht dem Ziel dem wir zustreben, der andere den thatsächlichen Zuständen, von denen wir aufstreben.

Es kommt also nicht darauf an, jenen Gegensatz zu überwinden, sondern ihn zu verstehen, innerlich damit fertig zu werden. Man kann auf verschiedene Weise damit fertig werden. Der Materialismus der Sozialdemokratie wird damit fertig, indem er die Gedankenreihe beseitigt, die dem Aufstreben des Menschen aus

dem thierischen Leben entspricht. Viele ernste Christen werden damit fertig, indem sie die Gedanken ignorieren, die der Natur ihr Recht geben. Wir dagegen wissen, daß ein solches gewaltsames Vorgehen an den Thatsachen des sittlichen Lebens und der Natur doch zu Schanden wird. Wir werden mit jenem Gegensatz fertig, indem wir einsehen, daß die christliche Religion stärker wird, wenn sie mit dem Glauben an den lebendigen Gott die Erkenntniß der Gesetzmäßigkeit und der Endlosigkeit der Natur verbindet, und indem wir einsehen, daß die christliche Religion ganz andere Gründe hat, als die schwächlichen Versuche, jenen Gegensatz aufzulösen, der nun einmal ein Bestandtheil unseres eigenen Lebens ist.

Unser Glaube wird stärker, wenn wir uns selbst mit der Erkenntniß durchdringen, die von Andern gegen den Glauben aufgeboten wird. Wir glauben an einen allmächtigen Gott, dessen liebevolles Thun wir in unsern Erlebnissen verspüren. Aber unser Eindruck von der Allmacht Gottes ist stärker, wenn wir uns sagen können, daß das einzelne Ereigniß, das Gott seinem Kinde anthut, in sich selbst unermeßlich ist, weil es unserm Erkennen sich enthüllt als das gesetzmäßige Produkt einer endlosen Welt. Wer das gesehen hat, daß er dann erst recht die Allmacht Gottes anbeten lernt, wenn er den Gedanken der Natur durchdacht und vor seiner Wahrheit sich gebeugt hat, hat dem Materialismus seine Waffe entwunden und gebraucht sie im Dienste der Religion.

Aber freilich können wir das nur, wenn wir vorher damit angefangen haben, eines lebendigen Gottes inne zu werden. Die Natur macht keinen Menschen fromm, und die Erkenntnis der Natur auch nicht. Unsere Gegner berufen sich auf den Zwang der Thatsachen, gegen die alle Wünsche nicht aufkommen. Aber wir glauben doch auch nicht, weil wir wollen, sondern weil wir müssen. Wir berufen uns auch auf Thatsachen, die alles Wünschen einer armen Menschenseele überbieten, aber uns wahrhaftig als Thatsachen zwingen. Da hören wir freilich schon den Hohn des Sozialdemokraten, der uns zuruft, wir kennen diese Thatsachen. Ein gestorbener Mensch wird wieder lebendig und fährt gen Himmel, das ist so eine Thatsache, die ihr Heilsthatsache nennt. Und damit solche Thatsachen auch sicher seien, redet

ihr euch ein, daß ein Literaturkomplex, die Bibel, ein wunderbar entstandenes Buch unfehlbarer Gottesworte sei.

Darauf erwidern wir, das ist schon richtig, das ist für unsern Glauben eine Thatsache, in der er freudig lebt, daß Jesus Christus auferstanden ist von den Todten, lebet und regieret in Ewigkeit. Aber so unverständig sind wir nicht, zu meinen, daß unser Glaube durch den Zwang dieser Thatsache begründet werde. Denn das kann freilich ein Kind sehen, daß ein Mensch, der nicht auf ganz andere Weise zum Glauben gekommen ist, in solchen Thatsachen nichts weiter sehen kann als Märchen oder höchst zweifelhafte Geschichten. Wir sind auch nicht so unbarmherzig, den Sozialdemokraten vor solche Thatsachen zu stellen, und ihm zuzumuthen, er solle sich durch sie bezwingen lassen. Wir können ihn gar nicht vor eine solche Thatsache stellen denn er kann sie nicht sehen. Wenn wir auch noch so viel davon redeten, er hört doch nur unsere Worte, aber die Thatsache sieht er nicht. Wir können es auch nicht einmal wünschen, daß er sich bereit erkläre, er wolle diese Thatsache anerkennen. Denn ein Mensch, der sich in solcher Verfassung befindet, darf sich dessen nicht vermessen. Er würde lügen, wenn er es thäte. Zur Lüge aber fordern wir ihn nicht auf. Sondern wir richten an ihn die simple Forderung, er möge sich Thatsachen ansehen, die auch er als solche sehen kan.

Wenn wir mit dem Sozialdemokraten reden und wenn wir uns selbst die Lebensfrage des Glaubens stellen, so appellieren wir an Thatsachen, die auf uns den Zwang des Wirklichen ausüben, auch wenn unser Glaube in der Noth des Lebens uns verlassen zu haben scheint. Wenn die Sozialdemokraten auf das Christenthum zu sprechen kommen, so spotten sie stets über solche Dinge, die ihnen nothwendig fremd und unverständlich sein müssen. Der Spott wird ihnen nicht angerechnet, denn sie wissen nicht, was sie thun. Wohl aber wird ihnen wie uns Allen angerechnet, wenn sie sich vor den Thatsachen verschließen, die sie als solche kennen. Sie pflegen den Eindruck zu haben, daß die Religion den Menschen in eine Region der Phantasie einführe, die von dem Boden der Thatsachen weit abliege. Wir

müssen ihnen also beweisen, daß in der christlichen Religion das Gegentheil gemeint wird.

Gott hat den Menschen in die wirkliche Welt gestellt, da will er sich finden lassen. Deshalb ist es eine Cardinalsünde des Menschen, wenn er sich in willkürliche und leidenschaftliche Gedanken zurückzieht, in Gedanken die ihm gefallen und der Wirklichkeit widersprechen. Der Sozialdemokrat behauptet, daß es nichts als Eigennutz in der Welt giebt. Nun so beweisen wir ihm, daß es Liebe giebt. Unser Glaube weiß, daß mit der Liebe die Macht über alle Dinge ist. Ob die Liebe unsern Gegner retten oder ihn verstocken wird, das wissen wir nicht; aber sie wirkt. Sie hat einen Bundesgenossen in seinen eigenen Gedanken. Er handhabt noch die sittlichen Maßstäbe. Er mißt an ihnen, wenn nicht sich selbst, so doch Andere. Durch seine Lust, über seine Feinde zu richten, durch seinen Haß bleibt er, der nur eine Natur zu kennen meint, in dem Banne der andern Hälfte des Wirklichen, der sittlichen Welt. So lange er die Heuchelei, den Hochmuth, den unbarmherzigen Eigennutz und die Untreue noch hassen kann, so lange kann er auch die Liebe noch sehen.

Deßhalb muß der Christ dem Sozialdemokraten gegenüber mit dem herzhaften Bekenntniß herausrücken, daß unser Glaube auf nichts weiter beruht, als auf der Thatsache, daß in dieser Welt das persönliche Leben Jesu Christi zu finden ist. Wer noch ein Verständniß für ernste Liebe hat und deshalb das persönliche Leben Jesu sehen kann, kann ein Christ werden. Wer die Thatsache, daß ein Mensch in dieser Welt so empfunden und gewollt, so von sich und von uns gedacht hat, beachtet und sich zu Herzen nimmt, danach sich selbst und die Welt beurtheilt, der wird ein Christ. Nur der moralisch gänzlich abgelebte Genußmensch kann kein Christ werden. Aber der Mensch wird thatsächlich kein Christ, der der geschichtlichen Wirklichkeit Jesu den Rücken kehrt, obgleich er auch einmal von dem wunderbaren Gehalt dieses Faktums ergriffen worden ist. Wir glauben an Gott, wir freuen uns seiner Gnade und fürchten sein Gericht, weil Jesus so in dieser Welt gelebt hat und mit solcher Zuversicht zu sich selbst gestorben ist. Wir finden darin die Erlösung,

daß ein solcher Glaube in uns entsteht und wirkt. Wir halten jeden Menschen für einen Christen, der um Jesu willen an Gott glaubt, und so an dem persönlichen Leben Jesu den Halt seines eigenen inneren Lebens findet. Wenn wir den Spöttern und Verirrten gegenüber die christliche Verkündigung zunächst auf dieses Maaß beschränken, so bieten wir ihnen eine Nahrung, die sie gebrauchen können, und führen sie vor Thatsachen, die sie nicht hinwegschaffen können.

Thut nun die evangelische Kirche in dieser Beziehung den Armen gegenüber ihre Pflicht? Ich vermuthe, daß wir alle in der Kundgebung christlichen Bekenntnisses uns viel zu sehr durch die Ansprüche derer bestimmen lassen, die ohne Mühe sich den wunderbaren Reichthum religiöser Erkenntnisse aus der heiligen Schrift aneignen. Diese wollen in der Regel kein anderes christliches Bekenntniß hören, als das möglichst vollständige und entwickelte. Das sind nun im Vergleich mit den Menschen, die um den Glauben an Gott zu ringen haben, die Reichen. Das Evangelium aber soll den Armen gepredigt werden. Wir thun sehr Unrecht, wenn wir jenen Ansprüchen nachgeben. Denn wenn jene reichen Christen überhaupt ernst zu nehmen sind, was nicht immer der Fall ist, so werden sie sicherlich durch dasselbe Zeugniß von Christus befriedigt, das auch der weit von Gott abgekommene Mensch zu fassen vermag. Es giebt gewiß keinen ernsten Christen, dem es nicht die höchste Freude wäre, wenn ihm aus einer orthodoxen oder liberalen Predigt der Herr Jesus entgegentritt und in seinem innern Leben verständlich gemacht wird als der Zugang zum Vater für uns Alle.

Ueber den Sinn des Evangeliums sollten wir unter einander uneinig sein? Wo ist der Christ, der zu leugnen vermöchte, da sei Verkündigung des Evangeliums, wo das innere Leben Jesu einer Menschenseele so nahe gebracht wird, daß sie um seinetwillen eine rechte Furcht vor Gott und eine rechte Zuversicht zu seiner Liebe faßt? Darin sind wir einig und werden es bleiben, wenn nur jeder auf seiner Stufe des Glaubens sich eingesteht, daß er noch nicht fertig ist, sondern daß ein unabsehbarer Reichthum religiöser Kraft und Erkenntniß noch vor ihm liegt, den

andere besitzen und besessen haben. Dem Christen, an dem Jesus sein Werk gethan hat, wird es nicht schwer, sich das einzugestehen und danach zu handeln.

Nun dieß, was uns einig macht, ist auch unsere Stärke gegenüber den Dämonen dieser Zeit. Der Herr, den die Welt nicht kennt, ist doch ihr Herr.

Erkennen wir die Tiefen Gottes?

Eine Untersuchung über Adäquatheit und Inadäquatheit der christlichen Gotteserkenntnis.

Von
Max Reischle
in Stuttgart.

I.

Unter den mächtigen Worten des N. T.'s, in welchen die καύχησις der Glaubenden über den in Christo erschlossenen Reichtum hervorbricht, ist eines der mächtigsten jenes Wort des Paulus über die Tiefe der Erkenntnis, welche durch den Geist Jesu Christi uns gegeben ist: τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐρευνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ (1. Cor. 2, 10). Im Buche Judith richtet die Heldin des Volkes an die Ältesten der belagerten Stadt, welche durch Festsetzung eines Termins für die göttliche Hilfe den Ratschluß Gottes erkunden wollen, die rügenden Worte: Καὶ νῦν κύριον παντοκράτορα ἐξετάζετε, καὶ οὐθὲν ἐπιγνώσεσθε ἕως τοῦ αἰῶνος· ὅτι βάθος καρδίας ἀνθρώπου οὐχ εὑρήσετε, καὶ λόγους τῆς διανοίας αὐτοῦ οὐ λήψεσθε· καὶ πῶς τὸν θεὸν ὃς ἐποίησε τὰ πάντα ταῦτα ἐρευνήσετε, καὶ τὸν νοῦν αὐτοῦ ἐπιγνώσεσθε, καὶ τὸν λογισμὸν αὐτοῦ κατανοήσετε; (Jud. 8, 13. 14). Vermessene Thorheit ist es, einen Einblick in die Tiefen der göttlichen Gedanken erzwingen zu wollen! Aber ganz anders ist es, wenn Gott selbst uns die Einsicht in dieselben erschließt. Wie „die Tiefe eines Menschenherzens" nur der Geist des Menschen selbst kennt, so durchschaut nur der Geist Gottes selbst seinen Sinn und Ratschluß. „Wir aber haben den

Geist, der aus Gott stammt, empfangen," so triumphiert der Apostel; darum haben wir auch die Einsicht in „die Tiefen Gottes", in seine innersten Gedanken. So manches alttestamentliche Zeugnis von der unerforschlichen Erhabenheit Gottes, welches durch den Lobpreis der göttlichen Größe doch den leisen Schmerz über das menschliche Nichtwissen hindurchklingen läßt, tönt aus in dem Siegeslied des Paulus: „Denn wer hat den Verstand des Herrn erkannt, daß er ihn meistern könnte? wir aber haben Christi Verstand." — Um so gewaltiger ist dieses Wort, als Paulus das Verständnis der Gottesgedanken nicht auf Apostel oder schriftgelehrte Theologen beschränkt, sondern mit seinem ἡμεῖς alle Empfänger des Geistes Gottes daran Teil nehmen läßt; für den Geistesempfang aber besteht ja nur eine Bedingung auf unserer Seite: Glaube an Christum Jesum.

Worte der Schrift von einer solchen Höhe, zu welcher wir nur ahnend uns erheben können, haben aber stets nicht nur etwas Erhebendes, sondern auch etwas Niederschlagendes für uns. Wie wenig von jenem Reichtum der Erkenntnis ist unser Besitz! — Die Erfahrung davon wird uns zuerst zu einem Gericht über uns selbst. Wohl ist ja das εἰδέναι τὰ μυστήρια ein göttliches χάρισμα: es steht ebenso wie die damit verwandte Gabe der προφητεία (1. Cor. 13, 2) im Verhältnis zu dem Maße des Glaubens (Röm. 12, 6: εἴτε προφητείαν, κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως), das μέτρον πίστεως aber ist selbst wieder abhängig von der austeilenden Gnade Gottes (Röm. 12, 3: ἑκάστῳ ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισεν μέτρον πίστεως). Jedoch können wir Gottes Gnadengabe nur in der freien Hingabe unseres Herzens, in dem ὑπακούειν τῷ εὐαγγελίῳ (Röm. 10, 16) empfangen. Unserer Unempfänglichkeit für Gottes Heilsbotschaft haben wir es daher zuerst beizumessen, wenn auch die Gabe der Erkenntnis spärlich und Gottes Heilsratschluß in vielen Stücken uns verborgen bleibt.

Aber sollte wirklich alle Unwissenheit in dieser Beziehung bloß unsre Schuld sein? Dadurch daß wir uns bemühen, noch schärfer mit uns selbst in's Gericht zu gehen, schwindet der niederschlagende Eindruck nicht, daß eine Schranke der Einsicht in Gottes Willen uns nicht bloß als ungläubigen und kleingläubigen, sondern

auch als endlichen in der Zeit lebenden Menschen gesteckt ist. Gibt es doch für uns dunkle Rätsel im eigenen Leben wie in dem fremden Leben, welches wir mitfühlend zu einem Stück des eigenen Lebens machen, Führungen, welche als Bethätigungen einer heiligen Liebe uns nicht verständlich sind. Wohl können wir auch in solchem Falle durch die Hingabe an die geistigen Wirkungen Jesu Christi die Gewißheit uns retten, daß der Gott, welcher uns aus unserer Unheiligkeit zur Seligkeit führen will, eine in unser Leben hereinwirkende Wirklichkeit ist; diese Gewißheit gibt auch die Kraft, der dunklen Lebensführung das „Dennoch" des Glaubens entgegenzusetzen. Aber liegt nicht gerade in diesem „Dennoch", liegt nicht darin, daß wir vor dem verwirrenden Eindruck eines Lebensgeschicks zu der verständlichen Erweisung der Liebe Gottes fliehen müssen, zugleich das Geständnis, daß wir dort einem uns unverständlichen Ratschluß Gottes gegenüberstehen? Und gibt es nicht Lebensführungen, bei denen wir für unser irdisches Erkennen auch gar keine Möglichkeit absehen, jemals über jene Lage uns zu erheben und das oft recht kampfesmüde „Dennoch" in der friedevollen Klarheit des Verständnisses der göttlichen Absichten aufzulösen? An manchem Grabe müssen wir uns sagen, daß wir durch den Versuch, die umnachteten Wege des abgeschlossenen Lebens mit dem Licht der göttlichen Heilsgedanken zu durchdringen, nicht Gottes Absichten aufhellen, sondern nur unser Nichtwissen beleuchten würden. — Je weiter verzweigt die Zusammenhänge sind, die wir zu überschauen hätten, desto enger begrenzt erweist sich unser Erkennen. Darum bietet uns besonders die Geschichte der Völker unlösbare Fragen, und es ist nur Selbsttäuschung, wenn wir über der Freude, im großen Ganzen die göttliche Leitung zu einem Ziel hin zu entdecken, unsere Unwissenheit im Einzelnen uns verbergen. Wohl glauben wir als Christen, daß das Ende der Wege Gottes ein ewiges Reich der Gerechtigkeit und Seligkeit ist; wohl sehen wir das Evangelium, durch welches dieses Reich allein geschaffen werden kann, im Vordringen begriffen; aber wir sehen auch verschlungene Umwege und Rückschritte. Die Erklärung, daß wir hierin Gerichte Gottes über die menschliche Sünde erblicken müssen, gibt uns wohl einiges Licht,

aber kein volles Verständnis, da das Maß, nach welchem Gott seine Gerichte zumißt, und das Verhältnis der Strafgerichte zur Verwirklichung seiner Friedensgedanken über die Menschheit uns nicht durchsichtig ist. Die Betrachtungen über die göttliche Leitung der Geschichte, in welchen eine christliche Geschichtsphilosophie sich bewegt, machen uns daher wohl manchmal den Eindruck, daß sie recht geistvoll sind, doch wir spüren oft recht wenig von der überzeugenden Sicherheit des Geistes, der „alle Dinge, auch die Tiefen Gottes, erforscht." — Muß nun aber die Undurchdringlichkeit so mancher Lebens- und Geschichtsrätsel nicht das freudige Zeugnis von dem uns geschenkten Reichtum der Erkenntnis gar sehr bei uns dämpfen? Auch der Apostel, welcher in 1. Cor. 2, 16 die Frage „τίς — ἔγνω νοῦν κυρίου;" nur citirt, um sie in der triumphierenden Antwort „ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν" aufzulösen, führt doch Röm. 11, 34 dieselbe Frage abermals an, um bei aller anbetenden Freude über die erschlossenen Wunder des göttlichen Erbarmens und bei aller Glaubenszuversicht über das Ziel der göttlichen Führungen doch das demütige Zeugnis davon nicht fehlen zu lassen, wie unerforschlich seine Gerichte und unergründlich seine Wege sind.

Die Lebens- und Geschichtsrätsel, welche unsere Erkenntnis von Gottes Ratschlüssen einengen, legen sich zuerst auf unser Gemüt mit ihrem umschattenden Dunkel: wenn uns Gottes Heilsgedanken in den Schickungen eines Menschenlebens unterzugehen oder in den Brandungen des Völkerlebens sich zu verlieren scheinen, so entsteht ein Ringen des Herzens darnach, die befremdlichen Thatsachen doch als Werke des guten gnädigen Willens Gottes zu verstehen. Dabei fühlen wir aber die Unzulänglichkeit auch unseres Verstandes gegenüber der Aufgabe, die unendlichen Verzweigungen des zeitlichen Geschehens als Mittel zur Verwirklichung des ewigen göttlichen Zwecks zu begreifen und so alles Einzelne sub specie aeternitatis zu betrachten. — Auf dem Boden des christlichen Glaubens erwachsen aber auch noch andere Fragen, welche zuerst unserem Verstand zu schaffen machen, dann aber auch auf das Gemüt drücken. Auch bei diesen Problemen steigen Schranken vor uns empor, welche unsere christliche Glaubens-

erkenntnis umlagern. Sie drängen sich uns auf, indem wir auf die Thatsache stoßen, daß alle Gedanken, welche wir als Christen über Gottes Wesen, Willen und Werk uns machen, von Vorstellungen unserer bilderschaffenden Phantasie nicht nur umspielt, sondern durchwoben sind.

Die kräftigen Anthropomorphismen und Anthropopathien des alten Testaments werden oft schon dem Verstand von Kindern zum Anstoß. Wie viele grotesk-sinnliche Bilder fügt doch der eine Psalm 18 in wenigen Versen (V. 7—17) zusammen, um die Erscheinung Jehovah's zu schildern! Er wohnt in seinem erhabenen Palast, dort dringt des Frommen Geschrei in seine Ohren; von dort steigt er herab, Wolkendunkel unter seinen Füßen; auf dem Kerub fährt er daher; Rauch steigt auf aus seiner Nase; aus seinem Munde frißt das Feuer; seine Stimme läßt er ertönen, seine Hand greift aus der Höhe herab, den Frommen von den Widersachern zu retten, über welche er ergrimmt ist. Der Gott des alten Testaments freut sich und trauert, liebt und haßt, fühlt Mitleid und wird vom Zorn bewegt, läßt sich gereuen, was er beschlossen, und eifert um seine Ehre, er läßt sich huldvoll stimmen und läßt sich reizen. — Das neue Testament erspart dem modernen Leser solch starke σκάνδαλα; aber ein Weltbild kindlicher Art ist auch hier der Rahmen, in welchen Jesu Aussagen über Gott eingefügt sind: Der Himmel ist Gottes Thron (Matth. 5, 34. 23, 22) und die Erde seiner Füße Schemel (5, 35); dort im Himmel, zu dem man betend die Augen erhebt (Marc. 6, 41. 7, 34. Luc. 18, 13. vgl. Joh. 11, 41. 17, 1), wohnt Gott, ὁ πατὴρ ὁ ἐν οὐρανοῖς; dort schauen die Engel das Angesicht desselben (Matth. 18, 10), dort herrscht Freude über den Sünder, der Buße thut (Luc. 15, 7), dort sind die Namen der treuen Jünger aufgeschrieben (Luc. 10, 20), dort ist ihr Lohn ihnen aufbehalten (Matth. 5, 12. 6, 20 u. ö.); von dort oben her stammt Christus (Joh. 8, 23: ἐγὼ ἐκ τῶν ἄνω εἰμί), von dort ist er herabgestiegen (Joh. 3, 13 u. ö.), um hier auf Erden „mit Gottes Finger“ seine Werke zu thun (Luc. 11, 20); dort sitzt er zur Rechten der Kraft, von dort wird er mit des Himmels Wolken erscheinen (Marc. 14, 62); dorthin wird er die Seinigen holen, in des Vaters Haus, wo viele Wohnungen sind (Joh. 14, 2. 3).

Aber müssen wir nicht noch andere Vorstellungen, mit welchen das Leben unserer christlichen Gotteserkenntnis viel inniger verbunden ist, als inadäquat bezeichnen? Daß der Vater im Himmel auch im Verborgenen sieht (Mt. 6, 4 u. ö.), daß er weiß, was wir bedürfen (6, 8. 32), daß er nicht will, daß eines der Kleinen verloren gehe (18, 14), daß er freundlich (Luc. 6, 35) und erbarmungsvoll (6, 36), daß er langmütig ist über seinen Auserwählten (18, 7), daß er beschlossen hat, ihnen das Reich zu geben (12, 32), daß er ihnen vergiebt (Mt. 6, 14), kurz, daß er ihr Vater ist: das alles gehört doch zum Mark der christlichen Gottesanschauung. Mit diesen Gedanken über Gott haben wir jedoch eben soviele Züge unseres menschlichen Geisteslebens auf ihn übertragen; indem wir ihn aber zugleich als den Herrn des Himmels und der Erde (Mt. 11, 25) und als den Schöpfer des Menschen (19, 4) anbeten, wächst er über alle Menschenähnlichkeit uns hinaus und die freudige Zuversicht will uns entschwinden, daß wir mit unserer christlichen Gotteserkenntnis die Tiefen Gottes sollen erforschen können.

Die scharfe Kritik, welche von philosophischer Seite über den Begriff eines persönlichen Gottes ergangen ist, hat das Ihrige gethan, die Inadäquatheit unserer Gotteserkenntnis uns vorzurücken. Wohl liegt die klassische Periode dieser Kritik schon geraume Zeit hinter uns; aber es wäre umsonst, sich damit zu trösten. Denn die kritischen Gedanken, welche damals ausgesprochen worden sind, erweisen ihr Fortleben nicht nur dadurch, daß sie heutzutage von einem immer zahlreicheren Chor — und zwar ohne die klassische Knappheit und Klarheit — endlos variirt werden, sondern auch dadurch, daß sie uns selbst beunruhigen, bis wir ihnen fest in's Angesicht gesehen haben. Fast nur gelegentlich hat J. G. Fichte in dem Aufsatz „über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" (zuerst erschienen in Fichte's und Niethammer's Philos. Journal Bd. VIII. 1798) ein scharfes Urteil darüber ausgesprochen, daß man ein besonderes Wesen als Ursache der moralischen Weltordnung annehme und ihm Persönlichkeit und Bewußtsein beilege. „Was nennt ihr denn . . . Persönlichkeit und Bewußtsein? doch wohl dasjenige, was

ihr in euch selbst gefunden, an euch selbst kennen gelernt, und mit diesem Namen bezeichnet habt? Daß ihr aber dieses ohne Beschränkung und Endlichkeit schlechterdings nicht denkt, noch denken könnt, kann auch die geringste Aufmerksamkeit auf eure Construktion dieses Begriffs lehren. Ihr macht sonach dieses Wesen durch die Beilegung jenes Prädikats zu einem endlichen, zu einem Wesen eures Gleichen, und ihr habt nicht, wie ihr wolltet, Gott gedacht, sondern nur euch selbst im Denken vervielfältigt. . . . Ihr habt . . . ., indem ihr dergleichen Worte vorbringt, gar nicht gedacht, sondern bloß mit einem leeren Schalle die Luft erschüttert. Daß es euch so ergehen werde, konntet ihr ohne Mühe voraussehen. Ihr seid endlich; und wie könnte das Endliche die Unendlichkeit umfassen und begreifen?" (Werke Bd. VIII. S. 187). Während Fichte in schwärmender Begeisterung für den überschwänglichen Gedanken der moralischen Weltordnung die Adäquatheit des Begriffs der Persönlichkeit bestritten hatte, hat D. Fr. Strauß in seiner „christl. Glaubenslehre" (Tüb., Stuttg. 1840) mit jener kalten Klarheit, die seine Stärke, wie seine Schranke ist, die philosophischen und theologischen Zeugnisse gesammelt und geprüft, um das Urteil zu sprechen: „Persönlichkeit ist sich zusammenfassende Selbstheit gegen Anderes, welches sie damit von sich abtrennt; Absolutheit dagegen ist das Umfassende, Unbeschränkte, das nichts als eben nur jene, im Begriff der Persönlichkeit liegende Ausschließlichkeit von sich ausschließt: absolute Persönlichkeit mithin ein non ens, bei welchem sich nichts denken läßt (Bd. I. S. 504 f.). Eine der göttlichen Eigenschaften um die andere muß dafür Zeugnis ablegen, daß es „ein Widerspruch in sich ist, von einem persönlichen Gott oder göttlicher Persönlichkeit zu sprechen." Die Aussagen der christlichen Glaubenslehre, daß Gott wisse oder wolle, daß er einen Zweck verwirkliche, daß er heilig, oder daß er die Liebe sei, sind nur ein Ausfluß „des allgemeinen, durch alle Begriffe göttlicher Eigenschaften sich hindurchziehenden Anthropopathismus," welcher mit dem Begriff des Absoluten unverträglich ist.

Diese Kritik zwingt den Theologen, sich selbst darüber zu besinnen, wie weit seine Gotteserkenntnis reiche. Dies um so mehr, als ihm hiermit nicht bloß ein wissenschaftliches Problem gestellt wird,

sondern eine Frage, welche tief ins Christenleben eingreift. An sich selbst erfährt dies der Theologe; ich weiß, wie so mancher, dem sein Studium die Frage ins Gewissen geworfen hat, ob die christliche Gottesanschauung denn auch das Wesen Gottes wirklich erreiche, dadurch in seinem eigenen inneren Leben und in seinem Berufswirken bedrängt worden ist. Lähmend legt sich der Gedanke, daß alle jene Züge, in welchen wir Gott als unsern Gott und Vater vorstellen, ein Spiel der dichtenden Phantasie seien, auf das Gebetsleben der Seele. Der Zweifel an der Berechtigung des kindlichen „Du" zehrt an der Zuversicht zum kindlichen Gebet. Und wer, von diesem Zweifel belastet, einer Gemeinde zu predigen und das Gemeindegebet zu sprechen hat, kommt leicht in ein schlimmes Schwanken zwischen zwei Verhaltungsweisen, von denen die eine nur schlimmer ist, als die andere: entweder beobachtet er in seiner freien Rede eine ängstliche Scheu gegenüber den „naiven Phantasievorstellungen", wobei ihm aber der lebendige Widerhall in den Herzen der Hörer verloren geht, oder er arbeitet sich gewaltsam in die vom Zweifel aufgelöste Phantasiewelt hinein, wobei der lebendige Widerhall im eigenen Herzen ihm fehlt. Die Erfahrung dieser Not zwingt uns, mit unserem eigenen Zweifel uns auseinanderzusetzen. Können wir, so muß unsere eigene Frage lauten, angesichts der Kritik, welche die Phantasieelemente in unserer christlichen Gottesanschauung uns vorhält, an der freudigen Überzeugung festhalten, daß wir die Tiefen Gottes erkennen? — Mit diesen Verstandesfragen, von denen sich unsere Gotteserkenntnis angefochten sieht, beschäftigt sich nun die folgende Meditation; im Laufe derselben wird das Nachdenken auch den Lebens- und Geschichtsrätseln sich wieder zuwenden, welche unsere Einsicht beschränken. Ich teile meine Erwägungen mit, als einer, dem der Begriff der „Theologia viatorum" sich eingeprägt hat und der mit anderen viatores Verständigung sucht. Diese Theologia viatorum muß sich zu bescheiden wissen; ihre Stärke liegt darin, daß sie nichts sein will, als ex lumine gratiae in verbo patefacto accensa et modo ordinario — d. h. per orationem, meditationem, tentationem — communicata (Gerhard, Loci. Leipzig 1885. Tom. I. pag. 4 b).

Wie mir scheint, giebt es drei Wege, auf denen sich gegenüber der kritischen Anfechtung der Phantasieelemente in unserem Glauben der Anspruch, daß wir Christen die Tiefen der Gottheit erkennen, behaupten läßt. Entweder muß man nachweisen, daß jene Phantasievorstellungen nur fälschlicher Weise für inadäquat erklärt werden, in Wahrheit aber gerade von dem Wesen und Wirken Gottes die zutreffende Erkenntnis uns geben. Oder man muß annehmen, daß jene Phantasieelemente allerdings inadäquat sind, daß sie sich aber aus unserer Gottesanschauung durch einen Läuterungsprozeß entfernen lassen und daß eben durch diese Reinigung unseres Gottesbegriffs die Einsicht in die Tiefen Gottes sich aufthut. Oder endlich: wir gestehen zu, daß unsere Gottesanschauung nach einer Seite hin in inadäquaten Vorstellungen sich bewegt und von denselben niemals gereinigt werden kann und darf, versuchen aber zugleich den Nachweis, daß trotz, ja gerade durch die Vermittlung derselben eine Erkenntnis von den Tiefen Gottes uns gegeben ist. Wir prüfen der Reihe nach diese drei Wege.

II.

Können wir der Kritik Trotz bieten und sagen: gerade diejenigen Vorstellungen, durch welche wir nach der Behauptung der Kritik das erhabene Wesen Gottes ins Irdische und Menschliche herabziehen, enthüllen uns die Form des Wesens und Wirkens Gottes, so wie dasselbe wirklich d. h. unabhängig von unserm subjektiven Vorstellen beschaffen ist? In roherer oder in feinerer Weise kann diese ablehnende Haltung gegen die kritischen Einwände versucht werden. Weit hinter uns liegt jene rohe Ansicht, daß Gott wirklich ein Wesen von menschenähnlicher Gestalt sei und daß wir das Ebenbild Gottes in unserer Leibesgestalt an uns tragen. Leute, welche das Heidentum noch nicht völlig vergessen hatten, oder ungebildete ägyptische Mönche mochten diese Meinung hegen, von der Angst getrieben, daß ihnen Gott genommen werde, wenn ihm die fest umschriebene Gestalt abgesprochen werde. Die philosophische Spekulation, welche in Plato's Spuren die letzte Ursache der ganzen raum-zeitlichen Welt und das wahrhaft Seiende in der Flucht der Erscheinungen zu erfassen suchte, bemächtigte sich

auch der christlichen Gotteslehre und brachte die Überzeugung zum Durchbruch, daß anthropomorphe Darstellungen das Wesen Gottes nicht zu erreichen vermögen. Und auch der christliche Glaube selbst, welcher sich betend zu dem allmächtigen Gott und Vater, „zu dem seligen und alleinigen Gebieter, dem Regenten der Regierenden und dem Herrn der Herrschenden, der allein Unsterblichkeit hat“, erhob, mußte sich über alle Vorstellungen, welche Gott in eine menschliche Schranke bannen, als unzureichend hinwegsetzen. Ein Augustin, welcher mit dem rastlosen Forschen des Philosophen und mit dem Sehnen des Frieden suchenden Menschen nach der wahren Erkenntnis von Gott rang, fühlte sich doch solange von der christlichen Gottesanschauung abgestoßen, als er irrtümlicher Weise in sie hineindichtete, daß sie „creatorem omnium in spatium loci quamvis summum et amplum, tamen undique terminatum membrorum humanorum figura contruderet“ (Conf. Lib. VI, 4. cf. Lib. V. 10: . . . „multumque mihi turpe videbatur, credere figuram te habere humanae carnis, et membrorum nostrorum lineamentis corporalibus terminari“). Unser christlicher Gottesglaube hat sich so hoch über jene anthropomorphen Vorstellungen erhoben, daß wir uns nicht mehr versucht fühlen werden, sie als adäquat zu verteidigen und auf diesem Wege unsere Einsicht in die Tiefen Gottes zu retten.

Nur in einer feineren Weise kann sich der Versuch noch hervorwagen, gerade in den sinnlich ausgeführten Schilderungen von Gott Enthüllungen über seine innerste Natur zu finden. Schon in der alten Kirche gab es Theologen, welche aus den Worten der Schrift von einer Leiblichkeit Gottes herauslasen, daß die göttliche Substanz in irgend einer Weise körperlich zu denken sei; sie fanden dadurch die heraklitisch-stoische Lehre, daß alles Wirkliche körperlich sei, auch für die Theologie bestätigt und so wurden ihnen die scheinbar inadäquaten Ausdrucksweisen zur Andeutung tieferer philosophischer Wahrheit über Gottes Wesen. In ähnlicher Weise hat auch späterhin bis in unsere Tage eine vielgestaltige Theosophie die Tiefen Gottes zu erforschen gemeint, indem sie in den sinnlich gefärbten Bildern, in welchen Gottes Erscheinung beschrieben wird, tiefsinnige Aufschlüsse über die Natur in Gott und über die aus

Gott hervorgehenden Kräfte und Wesen suchte. Jedoch auch auf diesem Wege wird kaum noch jemand von uns den Angriffen der Kritik zu entrinnen und zu den reinen Quellen christlicher Gottes-erkenntnis zu gelangen hoffen. Allzutief führt uns doch jener Weg in ein Land abenteuerlicher Phantasien und allzufern führt er uns weg von dem einfachen Christenglauben und von der in ihm beschlossenen Erkenntnis unseres Gottes und Vaters. Es betreten ihn doch nur solche, welche in das Spiel ihres Witzes sich vertiefen wollen, statt durch „Jesu Christi Verstand" ein Verständnis Gottes sich geben zu lassen.

Um so solider und um so dringender, gerade vom Standpunkt des christlichen Glaubens aus, erscheint ein anderer Versuch, dem Vordringen der zerstörenden Kritik eine Grenze zu setzen. Daß dieselbe die sinnlich-körperlichen Vorstellungen von Gott ansicht, thut uns kaum mehr weh; zu tief sind wir selbst von dem Glauben an ein geistiges Wirken unseres Gottes durchdrungen. Aber wenn es für unmöglich erklärt wird, Gott Persönlichkeit und Bewußtsein zuzuschreiben, so schneidet das tiefer in das Herz unseres Glaubens ein, schon wegen der oben (S. 291 f.) angeführten neutestamentlichen Worte, welche von einem lebendigen persönlichen Gott Zeugnis geben. Sollen wir darum nicht freudig die Philosophen willkommen heißen, welche dem wissenschaftlichen Angriff mit wissenschaftlichen Mitteln die Spitze bieten und den Beweis dafür unternehmen, daß es wissenschaftlich notwendig, zum mindesten wissenschaftlich zulässig sei, Gottes Wesen in der „Form des persönlichen Seins" zu denken. Unter den theistischen Philosophen, welche um diesen Beweis sich bemühten, hat wohl kaum einer mit seinem Versuch bei Theologen und Nichttheologen soviel Beifall und Dank geerntet als Lotze. In seinem nachdenklichen Gemüt hat er die Frage bewegt, wie sich die unabweisbaren Anforderungen des Gemüts mit den erweiterten Erkenntnissen der erklärenden Wissenschaft vereinigen lassen; und so wird er in seinem „Mikrokosmus", in welchem er die Ergebnisse seines Nachdenkens zusammengefaßt hat, auch dazu geführt zu prüfen, ob ein Begriff von Gott, welcher das Postulat des Gemütes und des Gewissens zu erfüllen geeignet ist, mit den Gedanken vereinbar ist, welche uns zur Er-

klärung des Weltlaufs nötig erscheinen (Mikrokosmus. Band III. Buch IX. Cap. 4.). Ein unendliches allumfassendes schlechthin Reales geistiger Natur gibt nach Lotze allein die genügende Erklärung für den gesetzmäßigen Zusammenhang der Dinge. Daß demselben auch das Prädikat der Persönlichkeit zukommen müsse, hat Lotze nicht Schritt für Schritt entwickelt; er beschränkt sich darauf zu zeigen, daß der Begriff der Persönlichkeit Gottes, welcher in den religiösen Gedankenkreisen ausgebildet worden ist, mit der Einzigkeit, Unendlichkeit und Unbeschränktheit durch Anderes, welche wir dem höchsten Wesen zuschreiben müssen, nicht in logischem Widerspruch steht. Gegenüber dem Satze, daß ein Ich nur möglich sei im Gegensatz zu einem Nicht-Ich und daß darum von Gott, dem Unendlichen, Unbedingten und Unbeschränkten ein persönliches Dasein nicht behauptet werden könne, kommt er zu dem Ergebnis: „Der Gedanke der göttlichen Persönlichkeit erfordert nicht die Annahme eines Realen außer ihm, durch das er beschränkt wäre, sondern nur die Erzeugung einer Vorstellungswelt in ihm, zu welcher er als zu seinen Zuständen sich im Gegensatz befindet" (Grundzüge der Religionsphilosophie. Leipz. 1882. S. 34.). Wir brauchen also Gott, um ihn als persönlich zu denken, nicht erst eine von ihm unabhängige Außenwelt gegenüberzustellen, sondern können Dasein und Bestand der Welt als die Aktionen des Einen Unendlichen ansehen; Selbstbewußtsein hat dasselbe gerade darin, daß es der „innerlichen Produktionen seiner eigenen schöpferischen Phantasie" (l. c. S. 39) sich bewußt ist. Und da, genau zugesehen, das Selbstbewußtsein nur als Selbstgefühl, als unmittelbare Erfahrung des eigenen Lebens in Lust und Unlust, eine Persönlichkeit oder ein Ich ausmacht, so haben wir auch Gottes Persönlichkeit uns so zu denken, daß er dem „Wert oder Unwert solcher (innerlicher) Produktionen gegenüber das fühlende Subjekt" ist, „das in Lust oder Unlust, Gefallen oder Mißfallen, Billigung oder Mißbilligung sie beurteilt" (ib.). Den Inhalt dieser Vorstellungswelt, welche dem unendlichen Geist aus seinem eigenen Innern entspringt, können wir nicht als einen unveränderlichen, nicht als eine in sich selbst gegliederte ruhende Idee uns vorstellen, sondern eine anfangslose und ewige Bewegung des Vorstellens und Wertens

der producirten Vorstellungen müssen wir bei dem höchsten Wesen annehmen: Gott ist vollkommene Persönlichkeit in dieser ewig lebendigen, nur durch ihn selbst bedingten Thätigkeit. Unsere menschliche Persönlichkeit dagegen lebt in einer Thätigkeit, welche durch allmählich von außen an uns herantretende Reize geweckt wird und welche nach Gesetzen sich vollzieht, die wir nicht selbst gestiftet haben; nie gibt uns darum unser Selbstbewußtsein ein vollendetes Gesammtbild unsers Ich, weder alles dessen, was in Einem bestimmten Zeitpunkt unser inneres Leben ausmacht, noch aller der Gedankenkreise, Gefühle und Bestrebungen, in welchen im Laufe seiner zeitlichen Entwicklung unser Ich lebte. Nur ein schwaches Abbild der vollkommenen göttlichen Persönlichkeit ist uns endlichen Geistern beschieden.

Man lese in Lotze's Mikrokosmus selbst diese Betrachtungen, die nicht ein dünkelhafter Fürwitz ersonnen, sondern ein frommes sinniges Gemüt aus seinem Innersten herausgeboren und mit dem ganzen Reiz einer Sprache voll dichterischen Schauens umwoben hat! Geben sie uns nicht volle Beruhigung gegenüber dem Zweifel, ob wir überhaupt, so lange wir die psychologischen Formen unseres persönlichen Lebens auf Gott anwenden, in die Tiefen Gottes zu schauen vermögen? Lotze zeigt uns ja, wie wir gerade dadurch, daß wir die Formen unseres geistigen Lebens und Wirkens, allerdings der endlichen Beschränktheit entkleidet, auf das unendliche, unbedingte Wesen übertragen, eine Vorstellung von demselben gewinnen, welche in sich selbst widerspruchslos ist und gleichermaßen das Bedürfnis der theoretischen Erkenntnis und des Gemüts befriedigt.

Aber vermag denn wirklich unser Gedanke zu einer klaren Vorstellung von jenem ewig flutenden inneren Leben Gottes sich aufzuschwingen? Lotze gibt uns die Beruhigung: „Wenn wir das innere Leben des persönlichen Gottes, den Strom seiner Gedanken, seiner Gefühle und seines Willens, als einen ewigen und anfangslosen, nie in Ruhe gewesenen und aus keinem Stillstand zur Bewegung angeregten bezeichnen, so muthen wir der Einbildungskraft keine andere und größere Leistung zu, als die, welche ihr von jeder materialistischen oder pantheistischen Ansicht angesonnen wird" (Mikrok. Bd. III. [3] S. 577). In der That, dafür bin ich dem Philosophen

aufrichtig dankbar, daß er mir Hilfe leistete zur Ueberwindung des Wahnes, eine materialistische Weltanschauung mit ihren unendlichen Stoffelementen, die seit unendlicher Zeit im unendlichen Raum gesetzmäßig sich bewegen, oder eine pantheistische Vorstellung von dem ewig sich entwickelnden Allleben der Welt sei wissenschaftlich einfacher (d. h. zur Erklärung der Wirklichkeit geeigneter) und klarer als der Begriff eines persönlichen geistigen Lebens in Gott. Aber wenn jene beiden Ansichten von dem unbedingten Grund aller Wirklichkeit nicht besser daran sind als die christliche, ist darum schon die letztere in wissenschaftlicher Beziehung wesentlich besser daran? Lotze's geistvolle Veranschaulichung des göttlichen persönlichen Lebens vermochte mir doch niemals die Sicherheit zu geben, daß nun wirklich Gottes Leben und Wirken so, wie es ist, von uns durchschaut sei. Vor manchen der Waffen, welche einst Strauß gegen den Begriff eines persönlichen Gottes geschmiedet hat, fühlte ich mich auch in Lotze's Rüstung nicht völlig geschützt. Für Gottes Geist, den wir nicht in die Schranken des endlichen Bewußtseins bannen dürfen, soll der ganze unendlich reiche Inhalt seines inneren Lebens durchschaubar daliegen: „für Gott besteht die Bedingung nicht, die uns im Ganzen der Welt an einen bestimmten Punkt fesselt und Alles, was außer uns ist und geschieht, als vergangen oder künftig auf diesen Bereich unseres unmittelbaren Erlebens, unsere Gegenwart, beziehen läßt"; als „die umfassende Wesenheit des Ganzen ist Gott jedem Theil dieser Wirklichkeit gleich nahe wie jedem andern" und für ihn selbst hat „keiner ihrer einzelnen Punkte ausschließlich den specifischen Wert der Gegenwart; ihn besitzt für Gott das unendliche Ganze" (a. a. O. S. 606). Aber besteht dann noch eine Bewegung, ein „Strom seiner Gedanken, seiner Gefühle und seines Willens", in Gott? haben wir dann nicht eine ewige Ruhe göttlichen Schauens statt der innerlichen Produktionen seines schöpferischen Geistes? Ich vermag jenes und dieses nicht widerspruchslos zu vereinigen, und es bedarf gar nicht mehr des triumphierenden Nachweises von Strauß, daß bei der Annahme eines intuitiven, alles als gegenwärtig umfassenden göttlichen Denkens „alles in einander verschwimmen muß" (Christl. Glaubensl. I. § 37), um mir das Geständnis abzunötigen, daß

wir mit unserm Begriff eines persönlichen geistigen Lebens das unendliche Wesen doch nimmer erreichen: „Solches Erkennen (scil. wie es Gott zukommt) ist mir zu wunderlich und zu hoch; ich kanns nicht begreifen“ (Psalm 139, 6). Oder suchen wir uns, dem Gedankenfluge des Philosophen folgend, einen klaren Begriff von Gottes Willen zu machen! Gottes Wollen, das keinen Widerstand einer Außenwelt zu überwinden hat, muß unmittelbar zusammenfallen mit seinem Vollbringen; Gottes Wollen wird zum Selbstgenuß seiner eigenen Wirksamkeit (Lotze a. a. O. S. 595 f.). Es ist, wie Strauß es ausdrückt (a. a. O. S. 580, vgl. den § 38), „ein Verlangen, das ewig gestillt ist, ein Suchen, das immer schon gefunden hat, ein Begehren, das mit dem Erreichen ununterscheidbar identisch ist.“ Die Spannung zwischen Zweck und Wirklichkeit ist aber unserm Wollen wesentlich; nehmen wir sie weg, so fließt uns der Begriff des Wollens mit dem des Fühlens zusammen, und auch dieser letztere verschwimmt uns.

Auch Lotze vermag die unserm persönlichen Geistesleben entnommenen Begriffe uns nicht so zuzubereiten, daß sie auf die Form des göttlichen Lebens und Wirkens sich ohne inneren Widerspruch anwenden und doch zugleich in klarer Bestimmtheit denken ließen. Und nicht nur wenn wir von dem philosophischen Begriff eines unendlichen unbedingten Grundes aller Wirklichkeit ausgehen, sondern auch wenn wir in christlichem Glauben an Gott uns anbetend zu dem Gedanken erheben: „ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι᾽ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα· αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας“, besteht zwischen Gottes ewiger Kraft und Gottheit und den Kategorien des menschlichen Personlebens eine unaufhebbare Inkongruenz. Und so ergibt sich uns beim Überblick über den ersten Weg, den wir beschritten, daß er uns nicht zu einer adäquaten Erkenntnis von der Form des göttlichen Wesens und Wirkens führt: nicht nur diejenigen Vorstellungen des göttlichen Daseins, welche an den Formen menschenähnlicher Leiblichkeit haften, bleiben weit hinter der Größe Gottes zurück, sammt all den Phantasien, welche die Leiblichkeit in's Groteske erweitern zu einem Organismus göttlicher Kräfte und Potenzen; sondern auch die Vorstellung von einer Persönlichkeit Gottes bleibt unzureichend, mögen nun die psycho-

logischen Begriffe naiv auf Gott angewandt oder zuvor in philosophischer Spekulation geläutert werden. Wer gleichwohl die Adäquatheit dieser Begriffe durchzusetzen sucht und nur dadurch eine Erkenntnis der Tiefen Gottes für den Christen glaubt retten zu können, spielt ein verlorenes Spiel.

III.

Wer nun aber hievon durchdrungen ist, dem liegt der entgegengesetzte Weg um so näher: wenn sogar der Begriff der geistigen Persönlichkeit Gottes, vollends aber die Vorstellung einer göttlichen Leiblichkeit uns zu keiner in sich widerspruchslosen und zutreffenden Erkenntnis der Daseins- und Wirkungsweise Gottes führt, nun so geben wir, statt diese inadäquaten Elemente zu verteidigen, sie einfach preis und suchen unsere eigene Gotteserkenntnis von diesen Erdenresten zu reinigen! Dann wird unser Geist in Gottes Tiefen einzudringen vermögen! Um so unbedenklicher stellt sich diese Bahn uns dar, als wir schon in unserer Kinderzeit sie betreten haben. Da wir als Kinder zuerst neugierig-ehrfurchtsvolle Blicke in die Welt des Glaubens thun durften, machten wir uns ein lebendiges Bild von dem Gott, von dem die Mutter uns erzählte. So etwa stellten wir diesen großen Gott uns vor, wie Schnorr's Bilderbibel auf ihren Blättern ihn uns zeigte; hoch droben über uns im Himmel, da wo die Welt ein Ende hat, dachten wir uns seine Wohnung. Doch, da wir größer wurden, überkam uns eine Ahnung von der Unendlichkeit des Raumes: zum Himmel hinaufschauend sagten wir uns, daß bei den Sternen, zu denen unser Auge reicht, die Welt noch kein Ende hat, sondern daß es weiter geht und immer weiter; es wollte uns unheimlich werden bei diesem Gedanken, und es war uns, als ob auch Gott in unbestimmte Ferne rücke. Ein Gedanke von der Anfangs- und Endlosigkeit der Zeit drängte, wohl um Jahre später, sich uns auf. Daß Gott schon gelebt habe, da Vater und Mutter noch klein waren, da Jesus Christus auf der Erde war, da die ersten Menschen im Paradiesesgarten weilten, also vor langer langer Zeit, davon waren wir ja schon längst überzeugt; aber daß er schon gelebt, als noch kein Mensch da war und als noch keine

Welt bestand, und daß er leben werde fort und fort, ohne alles Aufhören, ward uns hernach zur ahnenden Gewißheit. Und mancher teilt vielleicht auch mit mir die Erinnerung an die bange Angst, mit welcher der (rein formale) Gedanke der Ewigkeit Gottes das Herz des Kindes erfüllte. Doch wir gewöhnten uns allmählich daran; aber immer bläßer wurden über diesem allem die Farben, mit denen wir Gottes Bild uns ausgemalt hatten, und auch die Freude Gottes über unser Wohlverhalten und seinen Unwillen und Schmerz über unsere Unart konnten wir nicht mehr mit derselben Lebhaftigkeit nachfühlen wie in der frühen Kindheit. Das Verlorene läßt sich nicht wieder gewinnen; und mögen wir auch manchmal noch eine stille Sehnsucht nach jener farbenreichen Glaubenswelt des Kindes fühlen, in welcher Gott uns so nahe gerückt war, doch werden wir, auch wenn die Welt des Glaubens uns seitdem nicht fremd geworden ist, beim Rückblick auf die kindliche Vorstellung sagen: ὅτε γέγονα ἀνήρ, κατήργηκα τὰ τοῦ νηπίου (1. Cor. 13, 11). Die Reinigung unseres Gottesglaubens von den Gebilden kindlicher Phantasiedichtung bedeutete doch einen Fortschritt zu einer würdigeren, der Größe unseres Glaubens angemessoneren Vorstellung von Gott. — Warum sollten wir denn auf diesem Wege nicht weitergehen?

Die Begriffe, die wir unserem persönlich-geistigen Leben entnehmen, behalten, wie wir sahen, in ihrer Anwendung auf Gott stets etwas Unzutreffendes, wenn sie nicht so erweitert werden, daß sie in's Unbestimmte zerfließen. Doch warum uns hiervor scheuen? Sprengen wir die Form, wenn sie für den Inhalt, den sie birgt, zu klein ist! Wenn die Vorstellung von einem Wollen und Beschließen, von einem Wissen, von einem Wohlgefallen Gottes uns unwillkürlich dazu verführt, Gott nach Analogie der menschlichen Persönlichkeit vorzustellen und ihm damit auch etwas von der Endlichkeit derselben oder von ihrer Beschränktheit durch eine Außenwelt anzuheften, so muß das reine Denken jene Analogie abstreifen und diejenigen Momente der Gottesidee, welche dann noch übrig bleiben, „in reiner Gedankenform" darstellen; damit erst gelangen wir zu „der objektiven, unserer Vorstellung von Gott innewohnenden Wahrheit," zur

wissenschaftlichen Erkenntnis der Tiefen Gottes! — Was bleibt denn nun, nachdem die psychologischen Begriffe beseitigt sind, als gereinigte Gottesidee uns übrig? Als Ersatz für die psychologischen bieten sich zunächst die teleologischen incl. causalen Grundbegriffe dar. Statt des allmächtigen Willens einer göttlichen Persönlichkeit erhalten wir den Weltzweck, dem der ganze Weltlauf als Mittel dient; von Gottes Allweisheit bleibt die Angemessenheit der einzelnen Teile dieses Weltlaufs zur Verwirklichung des Weltzwecks; Gottes Liebe bezeichnet den unendlichen Weltgrund als Grund einer zweckvollen Weltordnung. — Doch auch in dieser Fassung stecken noch Vorstellungselemente, welche unserm endlichen Leben in einer raum-zeitlichen Welt entnommen sind. Dahin gehört z. B., daß Zweck und Mittel auseinandergehalten werden: weil für uns, die wir in Raum und Zeit leben, die Vorstellung unserer Zwecke, die Herbeiführung der Mittel zur Verwirklichung und die Verwirklichung selbst auseinandertreten, trennen wir auch in unserer Vorstellung den Weltzweck und „die endliche Realisirung desselben durch den Weltprozeß." Die Zweckmäßigkeit der Welt besteht aber, „denkend aufgefaßt, vielmehr . . . darin, daß alles in der Welt in jedem Moment wie Selbstzweck so auch — und eben dadurch und nicht daneben auch noch — Mittel zum Zweck des Ganzen ist" (Biedermann, christl. Dogmatik. 1. Aufl. § 628). Suchen wir also jene Schlacken vollends wegzuläutern, so daß wir nur das reine Gold wissenschaftlicher Gotteserkenntnis übrig behalten! Was ist nun die in reine Gedankenform gebrachte, von allen sinnlichen Vorstellungen geläuterte Gottesidee? Schon manche sind in energischer Denkarbeit diesen Weg gegangen; sie können uns als Führer dienen. — In unserer Gottesanschauung, die wir als Christen haben, steckt als das eine in reinem Denken zu erfassende Moment der Begriff der Absolutheit, der auch rein logisch-metaphysisch zu gewinnen ist: so belehrt uns einer jener Führer, der seinen Weg vortrefflich kennt und der durch seine Ehrlichkeit und Nüchternheit Vertrauen weckt. Das Absolutsein aber bedeutet: „reines Insich- und Durchsichselbst-sein und in sich Grund-sein alles Seins außer sich" (Biedermann a. a. O. § 700). Darin liegt sowohl ein contra-

diktorischer Gegensatz zur räumlich-zeitlichen Daseinsform der Welt, also der Begriff der Transcendenz gegenüber dem räumlich-zeitlichen Prozeß des materiellen Daseins, als auch der Gedanke einer Position dieses ganzen Daseinsprocesses durch den absoluten Grund der Welt, also der Immanenz desselben in dieser Position des Raum- und Zeit-daseins der Welt (§ 701 u. 702). Damit ist aber zugleich ein anderes Moment der Gottesidee vom reinen Denken erfaßt, nämlich der Gedanke, daß er reiner Geist ist. Das Wesen des Geistes, welches vom populären, vorstellungsmäßigen Bewußtsein als Denk-, Willens- und Gefühlsvermögen geschildert wird, besteht, begrifflich gefaßt, darin, daß derselbe nicht als etwas Räumlich-Zeitliches da ist (also auch nicht in sinnlichen Vorstellungen richtig erkannt werden kann), sondern als Thätigkeit, Leben, In-sich-sein seine Realität hat, wie uns das unmittelbarste Selbstbewußtsein bezeugt; das Wesen (oder die Substanz) des Geistes ist der actus purus des für-sich-seienden In-sich-seins (§ 703 Anm. 2. 706. 716 Anm. 3). Während nun aber der endliche Geist das materielle, zeitlich-räumliche Dasein eines leiblichen Organismus zur Voraussetzung seiner Thätigkeit und seines Für-sich-seins hat (§ 706. 708. 716 Anm. 3), ist dagegen umgekehrt der absolute Geist in dem actus purus seines für-sich-seienden In-sich-seins die Voraussetzung und der Grund alles nicht-geist-seienden sinnlichen endlichen Daseins (§ 709. 716 Anm. 3). Damit haben wir zu dem „reinen, Gott allein adäquaten Begriff des absoluten Geistes" uns erhoben. Auch den Begriff der Persönlichkeit müssen wir, wenn wir Gottes Wesen in reinem Denken erfassen und nicht bloß nach Analogie des endlichen menschlichen Geisteslebens inadäquat vorstellen wollen, ferne halten, und damit fällt zugleich alles Pathologische, das wir auf Gott zu übertragen pflegen, hinweg. Die Güte und Liebe Gottes z. B. bezeichnet, rein logisch erfaßt, nichts anderes als „das Durch-sich-selbst-bestimmt-sein zum Aus-sich-setzen des Weltprocesses und das diesem als sein Grund Immanent-sein des absoluten Gottes" (§ 712).

Wohin sind wir gelangt? Hat uns der unaufhaltsam vorwärtseilende Schritt des logischen Denkens auf die freie lichte

Höhe geführt, von der aus wir nun die Tiefen göttlichen Wesens vor unserem Geistesauge entfaltet sehen? Hat sich wirklich mein Geist in reinem Denken über all die trüben Nebel sinnlich-endlicher Vorstellung, die „meiner Augen welt- und erdgemäß Organ" sonst umschleiern, zu erheben vermocht? Wir gingen darauf aus, alles Pathologische in dem adäquaten Begriff des absoluten Geistes untergehen zu lassen; wodurch ist es überboten und verdrängt? Jedenfalls ist in jenem logisch gereinigtem Begriff der Liebe und Güte Gottes ein Grundbegriff unseres Denkens, der des Grundes resp. der realen Ursache übrig geblieben: er ist enthalten in dem „Durch-sich-selbst-bestimmt-sein" des absoluten Geistes, wie in dem „Aus-sich-setzen des Weltprocesses". Was bedeutet nun dieser Stammbegriff unseres Denkens? Wir wenden ihn ursprünglich an, um zu bezeichnen, daß wir zwei Vorgänge A und B sei's unseres eigenen inneren Lebens, welches uns in unmittelbarem Erleben als wirklich zum Bewußtsein kommt, sei's des räumlich-zeitlichen Geschehens, welches sich uns in der Sinneswahrnehmung aufdrängt, in unserem Vorstellen in eine von unserem subjektiven Belieben unabhängige, unverrückbare, auch nicht willkürlich umzukehrende Verbindung mit einander bringen müssen; wir fixiren mit der Anwendung jenes Begriffs für uns selbst die Anweisung, in unserm Vorstellen den Übergang von A zu B als einen uns aufgenötigten zu vollziehen. Aber dieses Band, durch welches wir zwei von uns vorgestellte Vorgänge an einander knüpfen, erscheint niemals in dieser Abstraktheit; sowie wir zwei wirkliche Vorgänge in diese Synthese bringen, wird jenes zarte Band des Causalbegriffs mit inhaltvolleren Vorstellungen umwoben: sind es zwei Vorgänge des inneren Lebens, welche wir in die eigenartige causale Verbindung bringen, so gewinnt diese Verbindung sofort ihre Lebhaftigkeit durch die nacherlebende Erinnerung daran, wie in uns selbst, begleitet von unserm Selbstbewußtsein und Selbstgefühl, inhaltvolle Gedanken, Entschlüsse, Gefühle aller Art nach- und auseinander aufleben; sind es dagegen zwei Vorgänge des räumlich-zeitlichen Geschehens, so gewinnt die Verbindung derselben in unserm Denken einen festen Halt durch die anschauliche Vorstellung der in Raum und Zeit kontinuirlich verlaufenden

sichtbaren Veränderungen, welche von dem einen Vorgang zu dem anderen hinüberleiten, oder aber durch die Feststellung einer berechenbaren Formel, welche das Verhältnis zwischen gewissen Quantitätsbestimmungen des einen und des anderen Vorgangs so angibt, daß sich dasselbe bei der Verbindung aller gleichartigen Vorgänge als etwas stets Wiederkehrendes beobachten läßt. — Wie steht es nun mit dem Causalbegriff in seiner Anwendung auf Gott? Läßt sich, wenn wir in dem logisch geläuterten Begriff der Liebe und Güte Gottes doch noch diesen Causalbegriff mitdenken, sowohl die lebendig-gefühlsmäßige Erinnerung an das eigene innere Leben als die räumlich-zeitliche Anschauung, wie auch die an Maß und Zahl gebundene Formel hinwegreinigen? Wenn wir von der Liebe Gottes nur „das Durch-sich-selbst-bestimmt-sein zum Aus-sich-setzen des Weltprocesses und das diesem als sein Grund Immanentsein des absoluten Gottes" als den reinen Gedankeninhalt bestehen lassen, so haben wir ja in der That das Pathologische und überhaupt die uns vertrauten Züge unseres eigenen persönlichen Lebens nach Kräften ausgetilgt; aber, wenn andererseits auch von Maß- und Zahlverhältnissen keine Rede sein kann, so kommt doch unser Begriff Gottes als des absoluten rein geistigen Weltgrundes von dem Schema der räumlichen Anschauung nicht los: Das Aus-sich-setzen, das Immanent-sein, ebenso das Für-sich-sein, In-sich-sein, Durch-sich-sein fällt in das Gebiet der sinnlichen Anschauung zurück. Allerdings fehlt allen diesen Momenten unseres Begriffs der manchfaltige Inhalt, der durch die sinnliche Wahrnehmung uns gegeben wird; wohl aber haftet ihnen allen zum mindesten die Form der sinnlichen Anschauung, nämlich das Schema des Raums und der Raumbewegung an. Können wir wirklich wähnen, damit „den reinen, Gott allein adäquaten Begriff" in unserem Denken erfaßt zu haben? Allzudeutlich gibt sich doch die räumliche Form als ein Merkmal des endlichen Daseins zu erkennen, und in allzuklarem Zusammenhang steht die räumliche Anschauung mit unserem endlichen Bewußtsein, welches, von Wahrnehmung zu Wahrnehmung fortschreitend, nur in der räumlichen Ordnung derselben eine Erkenntnis gewinnen kann.

Wer durch die Läuterung der Gottesidee von allen Elementen sinnlicher Vorstellung einen Blick in die Tiefen Gottes zu thun hofft, der muß auch das abstrakte Raumschema, an welches das „gereinigte Denken" noch gebunden ist, als einen Schleier, der die Aussicht trübt, empfinden. Mag die räumliche Anschauung noch so sehr alles sinnlichen Inhalts entkleidet sein, „uns bleibt ein Erdenrest zu tragen peinlich, und wär' er von Asbest, er ist nicht reinlich." Und wenn wir ihn nun abzustreifen suchen, was dann? Sobald wir beim Denken des absoluten Geistes, welcher Grund der Welt ist, auch noch der räumlichen Construktion zu entfliehen und dabei doch etwas Bestimmtes zu denken versuchen, steigt wieder die Analogie unseres eigenen geistigen Lebens vor uns empor. Hat doch auch, solange wir „das Durch-sich-selbst-bestimmt-sein zum Aus-sich-setzen des Weltprocesses" frei von allen pathologischen Elementen im Denken zu fixiren suchten, immer noch unwillkürlich ein leiser Gefühlston mitgezittert. So ergibt sich denn ein Schwanken zwischen zwei Polen: jetzt beleben wir den Gedanken, daß der absolute Geist Grund der Welt sei, durch die Analogie unseres eigenen Innenlebens, um der Starrheit des Raumschemas zu entrinnen; und dann wieder muß die abstrakte Form räumlicher Anschauung uns dazu dienen, das Pathologische fern zu halten. Und wenn wir nun das eine wie das andere aufzuheben versuchen, wohin führt dann unser Weg? — „Kein Weg! Ins Unbetretene, nicht zu Betretende." —

Unser Denken erlahmt, wenn es den Begriff Gottes von allem Sinnlich-Anschauungsmäßigen läutern und so zu den Tiefen Gottes dringen will. Aber wir sind ja ausgegangen von der Frage, ob und wie der christliche Glaube die Tiefen Gottes, so wie es ihm verheißen ist, zu erforschen vermag. Wo bleibt denn nun unser christlicher Glaube, wenn das Denken auf jenen Reinigungsprozeß sich einläßt? Zwei Möglichkeiten sehe ich vor mir: Entweder der christliche Glaube muß selbst sich so umzubilden und zu läutern versuchen, daß er mit jenem Streben zum reinen Denken gleichen Schritt hält, wo nicht gar ihm vorauseilt; oder er muß sich bescheiden, auf einer Stufe stehen zu bleiben, auf welche der zum reinen Denken emporstrebende Geist als auf eine niedrige

herabsehen muß. Beide Richtungen sind in der Geschichte des Christentums auch wirklich eingeschlagen worden; in der ersteren Richtung bewegt sich die Mystik.

Wenn es dem Denken nicht gelingt, den Gedanken Gottes von allen unzulänglichen Anschauungselementen loszulösen, vielmehr der Abgrund des Nichts ihm entgegengähnt, so kann vielleicht gerade der Glaube, als ein höheres Schauen und Fühlen des Unausdenkbaren, für das ermattende Denken eintreten. Unser Geist ist von den mannichfaltigen Eindrücken der Sinnenwelt erfüllt; wie ziehen sie an ihm vorüber in bunter Farbenpracht, fesselnd und blendend! wie tönt und klingt es um uns her! Neues, immer Neues stürmt auf uns ein. Und doch — es ist immer dasselbe; alles ist sinnlich, es ist Bewegung der Stoffe im Raum; es ist zeitlich, und darum, auch wo wir ein uns verwandtes Leben fühlen, was ist's? „Geburt und Grab, ein ewiges Meer, ein wechselnd Weben, ein glühend Leben!" Unsere Seele dürstet nach wahrem Sein und Leben. Und siehe, gerade indem wir Woge auf Woge in dem nimmer ruhenden uferlosen Strom kommen und gehen sehen, berührt das Gefühl eines Unbegrenzten, Ewigen, Unendlichen unsere Seele. Vor der überwältigenden Macht desselben erbleichen die bunten Bilder, wie aus fremder Ferne klingen die zuvor so lauten Töne zu uns herüber; die Seele entschlägt sich ihrer wie wirrer Träume, sie selbst aber sammelt sich und ruht in dem übermächtigen, überschwenglichen Gefühl des ewig sich gleichen göttlichen Lebens, des All-Einen. Und ob auch Worte zu schwach sind, das ἄῤῥητον, das die Seele geschaut hat, zu schildern, sie fühlt doch in innigem Entzücken das Ewige und bringt in solchem Gefühl mit der Sinne Reiz auch ihre Lüste zur Ruhe. Wenn das Vollkommene, das unserm Verstand „unbegreiflich, unerkennbar und unaussprechlich" ist, „erkannt, empfunden und geschmeckt wird in der Seele, so wird das Unvollkommene und Stückwerk, nämlich Creatürlichkeit, Geschaffenheit, Ichheit, Selbstheit, Meinheit (das ist: alle creatürliche Eigenschaft, damit sich die Creatur natürlicher Weise selbst liebet, suchet, begehret, eigenes Willens lebet, sich selbst und die geschaffenen Dinge für etwas hält und achtet, die doch nichts sind), alles verschmäht und für nichts gehalten" (Aus der „deutschen Theologie").

Sobald man den Weg einschlägt, mit Durchbrechung der Hüllen irdischen Vorstellens zu den Tiefen Gottes vorzudringen, ist die soeben kurz geschilderte mystische Frömmigkeit in der That die allein völlig angemessene Form der Religiosität. Und sind es nicht wirklich βάθη τοῦ θεοῦ, in welche der Mystiker ahnend und fühlend sich versenkt? — Ja, aber diese Tiefen sind ein Abgrund, in welchem das Ich untergeht. Die ernsten Aufgaben unseres Lebens, die Leiden, welche uns drücken, die Freuden, welche uns erheben, gehören zu den geschaffenen Dingen, „die doch nichts sind", und sinken in Nichts zusammen, für „die andächtige Seele, die da gänzlich gereinigt ist von allen Creaturen". Das aber ist jedenfalls eine *andere Frömmigkeit* als der Glaube des Christen an einen Gott und Vater, der uns zu einem Reich der Gerechtigkeit berufen hat, der durch die Wohlthaten im irdischen Leben, durch seinen Sonnenschein und Regen, auch die Ungerechten zum Preis seiner väterlichen Liebe führen will, der uns durch Züchtigungen erzieht „ἐπὶ τὸ συμφέρον εἰς τὸ μεταλαβεῖν τῆς ἁγιότητος αὐτοῦ" (Hebr. 12, 10). Wenn wir also mit der Beseitigung aller pathologischen und überhaupt aller sinnlich-anschaulichen Züge des Gottesbegriffs nicht nur im wissenschaftlichen Denken, sondern auch im religiösen *Leben* Ernst machen wollen, so müssen wir auf den Trümmern des christlichen Glaubens eine ganz andere Frömmigkeit aufrichten. Das ist das Loos des christlichen Glaubens, wenn man in der Läuterung der Gottesidee von allen Phantasieelementen die wahre Gotteserkenntnis sucht: es wird nur sein Unvermögen, die Tiefen Gottes zu erkennen, ausgesprochen und auf einen anderen Glauben die Verheißung übertragen, welche dem christlichen gegeben war. —

Es gibt aber ja, wie wir schon angedeutet, noch eine andere Stellung, welche das zur gereinigten Gottesidee aufstrebende Denken dem christlichen Glauben anweisen kann. Allerdings, so kann man sagen, fällt man einer mystischen Religiosität anheim, wenn man das religiöse Leben auf die Stufe eines wissenschaftlich gereinigten Gottesbegriffs hinaufschrauben will. Aber das ist eben ein verfehltes Unternehmen. Wohl kann unser *Denken* als reines Denken eine wissenschaftliche Verarbeitung und Läuterung

unserer Vorstellungen vornehmen; dagegen „in unseren eigenen religiösen Geistesakten" müssen wir uns notwendig in der Form der Vorstellungen bewegen. Wollten wir dies vergessen, so würden wir mit unserm religiösen Leben in's Leere uns verlieren; und die Mystik verfällt diesem Gerichte, weil sie nach dem hascht, was zwar dem wissenschaftlichen Denken erreichbar, dagegen dem religiösen Bewußtsein überhaupt versagt ist. Der christliche Glaube hat mit seiner Vorstellung eines persönlichen Gottes das Höchste ergriffen, was in der Entwicklung des religiösen Bewußtseins überhaupt möglich ist. Denn „Persönlichkeit Gottes" ist diejenige religiöse Vorstellungsform, welche dem rein wissenschaftlichen Begriff des absoluten Geistes entspricht: dieser letztere stellt die „objektive, unserer Vorstellung innewohnende Wahrheit," aber eben nur für das reine Denken heraus (Vgl. Biedermann a. a. O. § 716, Anm. 8. 9.). — Die Religion hat die Wahrheit in der Form der Vorstellung; die Philosophie hat die Vorstellung in die Form des Denkens aufzulösen: das ist jenes alte Lied, welches einst, von der Hegel'schen Philosophie vielstimmig gesungen, die Geister berückte und das auch jetzt noch vielen in den Ohren klingt.

Aber machen wir uns die Lage deutlich, in welche hier der christliche Glaube versetzt ist! Erst das wissenschaftliche Denken vermag die „objektive unserer (religiösen) Vorstellung innewohnende Wahrheit" in ihrer Reinheit zu erkennen und darzustellen; zwar soll auch im religiösen Vorstellen diese Wahrheit eingeschlossen liegen, aber sie ist in ihm doch durch subjektive Zuthaten verunreinigt. Die philosophische Spekulation ist es also, welche den ungetrübten Blick in die Tiefen der Gottheit zu thun vermag oder wenigstens versucht, dem einfachen Glauben ist er benommen. Nicht das πνεῦμα θεοῦ, welches ἐκ πίστεως uns zu Teil wird, erforscht die Tiefen Gottes, sondern intellektueller Begabung und philosophischer Schulung ist dieses Privilegium vorbehalten. — Auch auf dieser Verzweigung des Wegs kommen wir weit ab von der dem christlichen Glauben zugesprochenen höchsten Gotteserkenntnis. Und so müssen wir, nachdem wir den zweiten Weg nun probirt haben, uns eingestehen: wenn wir alles Pathologische und

schließlich auch den Begriff der Persönlichkeit von Gott fernhalten wollen, um eine gereinigte Gottesidee zu erhalten, so gelangen wir weder zu einem wissenschaftlich befriedigenden Ziel noch zu einem Ergebnis, bei welchem der christliche Glaube sich beruhigen könnte. So sind wir nun auf den dritten der Wege, welche wir S. 295 uns markirt haben, hingewiesen: wir mühen uns nicht ab, die angefochtenen Vorstellungselemente von unserem christlichen Gottesbegriff abzustreifen; wir gestehen auch zu, daß sie inadäquat sind, aber wir stellen die Frage: ist nicht gerade in diesen inadäquaten Vorstellungen eine adäquate Erkenntnis der Tiefen Gottes uns gegeben?

IV.

Bei der Philosophie suchten wir bisher unsere Hilfe. Mit philosophischen Mitteln hat man daran gearbeitet, unsere Vorstellungen von Gott als zutreffende Beschreibungen von der Form seines Wesens und Wirkens zu rechtfertigen; mit philosophischen Mitteln hat man hinwiederum eine gereinigte Gottesidee als den Gedankengehalt des christlichen Gottesglaubens herauszudestilliren gesucht. Da wir nun aber weder bei dem einen noch bei dem anderen uns zu beruhigen vermochten, und zwar weder vom Standpunkt der wissenschaftlichen Kritik noch von dem des christlichen Glaubens aus, so stellen wir uns jetzt lieber einmal ganz auf den Boden des christlichen Glaubens und fragen: Was kann uns von der Wirklichkeit Gottes durch den von Jesu Christo ausgehenden Gottesgeist erkennbar werden, und zwar in der Weise erkennbar, daß wir gewiß sind, darin eine richtige Erkenntnis jener Wirklichkeit zu haben? Möglich daß uns erst auf diesem Wege recht deutlich wird, inwiefern wir überhaupt von adäquaten und inadäquaten Begriffen in Beziehung auf Gott zu reden haben, so daß vielleicht auch die paradoxe Frage, mit welcher wir den vorigen Abschnitt beschlossen haben, ihren guten Sinn bekommt.

Was also wird uns durch Christum von Gottes Wesen kund? Wir könnten mit einem in der christlichen Glaubenslehre eingebürgerten Ausdruck antworten: Gottes allmächtige

heilige Liebe. Aber ich fürchte, daß wir uns damit noch nicht genügend verständigt hätten. Solche kurze Zusammenfassungen schließen die Gefahr in sich, leere Formeln zu werden; gerade in der Theologie ist diese Gefahr besonders groß. Wir thun darum besser daran, uns selbst auf die Frage, inwieweit Christus uns eine richtige und klare Erkenntnis von Gott gebe, Schritt für Schritt die Antwort zu suchen und dann erst das, worüber wir uns verständigt haben, in den schon geprägten Begriffen unseres christlichen Glaubens zusammenzufassen.

Auf jene Frage nun müssen wir zunächst eine scheinbar ablenkende Antwort geben: Christus gibt uns die Erkenntnis davon, was uns irdischen Menschen als höchstes Lebensziel gesteckt ist. Sehen wir freilich genauer zu, so lenkt uns diese Antwort keineswegs von unserer Bahn ab. Denn keine Gottesanschauung kann uns verständlich gemacht werden, ohne daß wir das Lebensziel uns deutlich machen, welches uns von derselben in Aussicht gestellt wird. Mag man mir z. B. eine pantheistische Gottesanschauung noch so lichtvoll darlegen und mir das Verhältnis von Weltgrund oder Weltgeist und Welt noch so genau bestimmen, dies alles bleibt mir doch noch eine dunkle Rede, so lange ich nicht verstehe, welches Loos mir selbst hier zubeschieden wird; nämlich das Loos, bei meinem Gang durchs Leben, dem „Fremdlings-Reisetritt, den über Gräbern heiliger Vergangenheit ich wandle," das große Leben des All mitzugenießen, welches in Natur und Geistesleben seinen unerschöpflichen Reichtum entfaltet, selbst meinen Beitrag zur Vollendung dieses All-lebens zu geben und so „mit Dank das schönste Leben" zu empfangen „vom All in's All zurück." — Ebenso dringen wir auch in die christliche Gotteserkenntnis nur ein, wenn wir das uns gesteckte Lebensziel verstehen. Viel höher ist dasselbe für den Einzelnen als beim Pantheismus; zu einem ewigen Leben soll der Einzelne persönlich vollendet werden. Aber was ist das ewige Leben? Vermögen wir in unserem zeitlichen Leben das überhaupt zu erfassen? — Wohl zeigt uns Christus, daß es nicht im Besitz irgend welcher irdischer Güter steht; denn auch die größten Schätze trifft die Frage: weß wird sein, das du bereitet hast? Wohl zeigt er uns, daß nicht ein äußerer Besitz oder

eine äußere Stellung dies ewige Leben ausmacht, sondern daß es innerlicher Besitz der Seele ist; denn nicht darauf kommt es an, daß wir die Welt gewinnen, sondern daß wir unserer Seele nicht verlustig gehen, daß unsere Seele errettet werde, daß sie Erquickung und ein unantastbares, unverletztes Glück gewinne. Aber worin besteht dieses unvergängliche Leben selbst? — Von einer Seite her führt uns Christus doch in ein Verständnis dieses Lebenszieles ein: er wendet sich an unser Gewissen; er knüpft an das Hungern und Dürsten nach Gerechtigkeit an. Eine Gerechtigkeit, die besser ist, als die der Pharisäer und Schriftgelehrten, eine Vollkommenheit, welche ähnlich ist der Vollkommenheit unseres Vaters im Himmel, eine Liebe, welche nicht auf die natürlichen Regungen des Wohlwollens sich beschränkt und welche den natürlichen Haß gegen den Feind besiegt, ein Dienen, welches Christi Dienst für uns zum Vorbild nimmt, wird uns als Aufgabe von ihm gestellt. Wir selbst sollen diese Aufgabe als unverbrüchliche Norm für uns anerkennen, wir selbst sollen in der Erfüllung derselben einen bleibenden Gehalt unseres inneren Lebens gewinnen. Mag dies auch noch nicht das Ganze des ewigen Lebens sein, jedenfalls gehört es wesentlich zu demselben. Mit klaren Worten spricht dies der Apostel Paulus aus: solange wir nicht Liebe im Herzen haben, ist unser Leben noch leer, nichtig und für uns selbst wertlos, es ist, ob es auch mit außerordentlichen Geistesgaben ausgerüstet wäre, der Vergänglichkeit unterworfen; in der Liebe erst gewinnt es göttlichen, ewigen Bestand. Indem aber die Liebe, welche auf das Heil der Nebenmenschen bedacht und um dasselbe bemüht ist, uns als Aufgabe gestellt wird, erweitert sich das Lebensziel des Einzelnen zu einem Ideal menschlicher Gemeinschaft. Glieder eines Reiches der Liebe zu werden und darin in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit zu leben, das ist das uns gesteckte Lebensziel jedenfalls nach seiner einen, nämlich der sittlichen Seite. — Wir dürfen auch füglich sagen, daß in dieser Beziehung eine richtige und klare Erkenntnis uns zugänglich ist. Wohl ist's ein Erkennen besonderer Art: es vollzieht sich in einem innerlichen Verstehen der uns gestellten Aufgabe der Gerechtigkeit und in einem innerlichen Anerkennen des Werts, den

die Erfüllung derselben für uns und unsere Nebenmenschen hat; aber dieses Erkennen im Gewissen ist die allein mögliche und zureichende Erkenntnis des uns gesteckten Lebensziels. Wohl ist dasselbe so umfassend und erhaben, daß nicht mit einem Mal die ganze Tiefe und der volle Werth desselben in unserem Gewissen uns aufgeht; aber Schritt für Schritt kann durch solche, welchen dieses Ideal des Einzelnen und einer menschlichen Gemeinschaft heller als uns vor der Seele steht, vor allem durch Christum selbst, dasselbe auch uns innerlich klar werden, wenn wir uns nur in dasselbe hineinleben wollen.

Aber wenn wir wissen, zu welchem höchsten Ziel wir bestimmt sind, ist uns damit doch noch nicht die Erkenntnis Gottes gegeben. Wir werden also noch weiter geführt mit unserer Frage: inwieweit ist uns in Christo eine Erkenntnis Gottes gegeben? Die Wirklichkeit Gottes ist doch erst dann von uns erkannt, wenn wir nicht bloß ein Lebensziel vor uns sehen, nach welchem wir selbst streben sollen, sondern uns unter den Wirkungen einer Macht finden, welche von unseren subjektiven Gedanken unabhängig ist und in unser eigenes Leben eingreift, so daß wir ihre Wirkungen an uns selbst als etwas Wirkliches erfahren können. Inwieweit sind nun in Christo diese Wirkungen zu finden? Was sind die erfahrbaren Wirkungen, welche von der Person Jesu Christi selbst ausgehen? — Die erfahrbaren Wirkungen! nur so dürfen wir sagen, nicht etwa: „die erfahrenen". Sind doch die Erfahrungen, welche wir wirklich in unserem Leben gemacht haben, etwas recht Zersplittertes; ein Zeugnis von Jesu Christo müßte darum auch recht dürftig und zerrissen ausfallen, wenn wir kleingläubigen und lauen Jünger des Herrn nur das zusammenstellen wollten, was wir im eigenen eng begrenzten Leben in vollem Maße erfahren haben. Aber es ist uns, die wir innerhalb der Christenheit stehen, durch Jesu Christi Reden und Thun selbst, es ist uns weiter durch das Zeugnis aller der Männer, welche von den ersten Aposteln und Paulus an in ihrem Glauben eine Erfahrungserkenntnis der Wirkungen Christi im eigenen Leben erstrebten (τοῦ γνῶναι αὐτὸν καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ καὶ κοινωνίαν παθημάτων αὐτοῦ Phil. 3, 10)

und fortschreitend gewannen, die Möglichkeit eröffnet, vorausahnend und mitfühlend zu verstehen, welche Wirkungen Jesu Christi wir in der vertrauensvollen Hingabe an seine Person erfahren können und sollen. Welche Wirkungen Christi! allerdings ergibt sich, je tiefer wir in das Verständnis eindringen, daß es eine einheitliche Wirkung ist, welche von ihm ausgeht, eine Wirkung, durch welche unser eigenes Leben erst zur Einheit vollendet wird; aber doch lassen sich, weil auch unsere Not und unser Bedürfen in verschiedener Richtung sich geltend macht, verschiedene Seiten der Einen Wirkung Christi unterscheiden.

Für's Erste wird durch Jesum Christum, je unbefangener wir uns dem Einfluß seiner Person hingeben, unser Gewissen geweckt. Wie die ersten Jünger bald durch Jesu Wort, bald durch sein Thun, bald durch seinen stummen Blick beschämt wurden, so schlägt auch uns das Gewissen, wenn wir Jesu Reden, Thun und Leiden uns zu Herzen nehmen. Auch wer da meint, er habe es zu einem religiösen und sittlichen Charakter gebracht, wird doch durch Jesu Person erst recht darüber aufgeklärt, was eine Persönlichkeit ist und wie unfertig und innerlich zwiespältig wir ihm gegenüber dastehen, gebrochen in unserer Glaubensüberzeugung, inkonsequent beim Streben auch nach unsern höchsten sittlichen Idealen, gefesselt von einer gröberen oder feineren Sinnlichkeit, auch bei edlem Handeln und heroischem Leiden durch mancherlei uneingestandene Nebenmotive beeinflußt, nicht frei von jener ὑπόκρισις, welche sich darin gefällt, ihre Rolle mit Beifall zu spielen. Durch nichts kann die Verworrenheit unserer sittlichen Begriffe mehr geklärt und die sittliche Selbsttäuschung gründlicher zerstört werden, als durch jene unerbittliche Klarheit, mit welcher Jesus Christus den Willen seines himmlischen Vaters in Wort und Wandel uns vorhält. Wenn wir aber jene bittern Wahrheiten wirklich durch die Person Jesu uns sagen lassen, so ist dafür gesorgt, daß daraus nicht ein Haß gegen die sittliche Wahrheit entsteht; denn gerade an ihm geht uns die Hoheit des Guten als des wahrhaft Wertvollen auf und nur unter diesem Eindruck wird auch jenes Selbstgericht im Gewissen aufgeregt.

Um so weniger kann ein Widerstreben gegen den unbestech-

lichen Sittenrichter in uns aufkommen, als er auch nicht das Mindeste zeigt von jenem Tugendstolz, der von der Berührung mit dem Sünder Verunreinigung fürchtet. Keinen größeren Vorwurf wußten ja seine Gegner ihm zu machen als den: „sieh da den Fresser und Weinsäufer, den Zöllner- und Sünderfreund" (Mt. 11, 19). Der Pharisärvorwurf: „Dieser nimmt die Sünder an" (Luc. 15, 2) ist in der ganzen Christenheit zu einem laut aufjubelnden Zeugnis von der zweiten großen Wirkung geworden, welche von ihm ausgeht: seine Liebe zu den Sündern zerbricht bei uns das scheue Mißtrauen gegen den, der besser ist als wir, und weckt uns den Mut zu der freudigen Überzeugung, daß auch wir noch für ihn und damit für das Reich der Gerechtigkeit, in dem er selbst lebt und auf das sein ganzes Streben gerichtet ist, da sind. Diese Überzeugung, daß wir doch noch zu Christo und der reinen Welt, in welcher er lebt und webt, gehören, ist Trost des Gewissens angesichts der Schuld, durch welche wir von dem Reiche des Guten uns getrennt fühlen d. h. Vergebung der Schuld. Wer sich von Herzen vertrauensvoll an Jesum anschließt und sein Leben an seine Person und Sache kettet, der hat schon die Vergebung der Sünden; hat doch Jesus bei jener Sünderin, welche an ihn den Sünderheiland sich anklammerte, es als eine vollendete, an ihrem Thun erkennbare Thatsache bezeugt, daß ihre Sünden ihr vergeben sind. Das ist doch die gewaltigste Wirkung, welche Jesu Person auf die Herzen ausübt, daß sich Sünder trotz ihrer Sünde in seine Gemeinschaft aufgenommen und zum ewigen Leben berufen fühlen d. h. Vergebung finden.

Wer aber die Beruhigung des friedlosen Gewissens durch Jesu Sünderliebe gefunden hat, bei dem hört mit der Angst des Gewissens nicht etwa die Feinfühligkeit desselben auf. Im Gegenteil! eine dritte Wirkung, die von Jesu ausgeht, ist die Belebung der Frage: „bin ich seiner auch wert?" So wie bei einem Zacchäus der Antrieb geschaffen wurde, aus seinem Haus und Leben wegzuschaffen, was Christi unwert war, so geht von Jesu für alle, welche sich der Macht seiner Persönlichkeit hingeben, ein Antrieb und eine Kraft dazu aus, nun auch in seinem Geiste zu wandeln. Er richtet nicht nur die Stumpfheit,

welche sich von den mancherlei ἐπιθυμίαι τῆς σαρκός hintreiben läßt, sondern rüttelt uns daraus auf zum Trachten darnach, daß auch wir ein Leben im Geist, ein Leben nach einem Gesetz und damit eine innere Freiheit gewinnen; er verdammt nicht nur unsere Lieblosigkeit, sondern zieht uns hinein in ein Streben nach derselben *Liebe*, welche er durch seine Heilandsliebe an uns erzeigt. Durch *diese* Wirkung auf die Herzen aber wirkt Christus direkt für die Verwirklichung jener geistigen *Gemeinschaft* der Menschen, welche zu dem uns gezeigten Lebensziel gehört. Schon während des Lebens Jesu hat sich in denen, welche um Jesum als den Sünderheiland sich scharten, ein Gefühl der Gemeinschaft gebildet. Er hat nicht nur darum gebetet, daß seine Jünger „zu einer Einheit vollendet seien" (Joh. 17, 23), sondern durch sein ganzes persönliches Leben übte und übt er heute noch die Wirkung aus, daß das Gebot der brüderlichen Liebe den Herzen seiner Jünger als ein neues Gebot sich einprägt und ein ganz neues Motiv zur Erfüllung desselben gegeben ist.

Indem der Bann der Schuld gelöst und eine sittliche Freiheit in unserm Innern angebahnt wird, werden zugleich aber auch — und das ist als eine vierte erfahrbare Wirkung Jesu Christi aufzuzählen — die Bande gesprengt, welche uns nach außen hin in der vergänglichen, leidensvollen Welt gefangen halten. So wurden die ersten Jünger aus Verzagtheit zur Kühnheit, aus Trauer zur Freude, aus schwachherzigem Verleugnen zu freimütigem Bekenntnis, aus Leidensscheu zur Leidensbereitschaft, aus Todesfurcht zur Todesüberwindung erhoben. Ihnen floß dies alles aus der Vergewisserung darüber, daß Jesus, ihr gekreuzigter und gestorbener Meister, in Gotteskraft lebe. In vertrauensvoller Hingabe an ihn als den Lebendigen erfuhren sie wohl die κοινωνία τῶν παθημάτων αὐτοῦ, zugleich aber die Kraft, innerlich zu überwinden und sich auch in Trübsalen zu rühmen, und eben darin erlebten sie die δύναμις τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ (Phil. 3, 10). Nun aber, da sie durch das Schauen des Auferstandenen dazu geführt waren, die von ihm ausgehenden Lebenskräfte in ihrem eigenen sterblichen Leibesleben zu erfahren, erkannten sie das ewige Leben und die Gottesherrlichkeit auch schon in der irdischen Erscheinung Jesu

Christi. Und indem sie darauf uns hinweisen, eröffnen sie auch uns, die wir keine Erscheinungen des Auferstandenen geschaut haben, den Zugang zu denselben Erfahrungen, in welchen sie lebten. Als eine Wirkung Jesu Christi können auch wir in der gläubigen Hingabe an ihn, der die Welt überwunden hat, die Kraft zum inneren Sieg über Leiden und Tod erfahren und die Gewißheit eines ewigen seligen Lebens gewinnen. Aber auch von dieser Heilswirkung Christi gilt das Wort: „nicht aber mir allein!" In der Gemeinschaft mit Jesu Christo dem Lebendigen wissen wir uns als Glieder einer neuen Gemeinschaft, welche aus der natürlichen, vergänglichen Menschheit gesammelt wird und in ihrer geistigen Verbindung mit Jesu Christo ein über Welt und Zeit erhabenes Leben besitzt. Wir könnten, und zwar völlig im Sinne des Neuen Testaments, geradezu sagen, christlicher Glaube sei nichts anderes als in der neuen Wirklichkeit einer geistigen Gemeinschaft leben, welche durch die Wirkungen Jesu Christi gesammelt und zusammengehalten und aus Sünde und Vergänglichkeit zu ewigem Leben errettet wird.

Alle die Wirkungen Jesu Christi, die wir genannt haben, dienen dazu, uns und andere Menschen dem höchsten Lebensziel zuzuführen, welches uns und einer menschlichen Gemeinschaft gesteckt ist; eben darin erweist sich auch die Einheitlichkeit des Wirkens Christi: in ihm wird uns die Wirklichkeit einer Macht erfahrbar, welche rettend und heilbringend in unser Leben eingreift. Wir können von ihr, so gut wie von unserm Lebensziel, eine richtige und klare Erkenntnis gewinnen. Allerdings ist es auch hier nicht eine Erkenntnis rein objektiver Art: man kann sie nicht erreichen, ohne daß man das Heilandswirken Christi sich zu Herzen gehen läßt oder mindestens in die Lage eines solchen sich versetzt, der sich dasselbe zu Herzen nimmt. Handelt es sich doch darum zu verstehen, was wir für unser Leben an Jesu Christo haben sollen und können; auch die schon gemachten Erfahrungen, auf welche jene Erkenntnis sich beruft, sind Glaubenserfahrungen d. h. solche, welche nur aus dem vertrauensvollen persönlichen Anschluß an Christum sich ergeben. Eine andere Erkenntnis gibt es hier nicht und kann es nicht geben.

Wer nun aber in der Glaubenserfahrung davon steht, was uns in Jesu Christo geschenkt ist, der kann auch verstehen, was es mit den mancherlei Geschicken unseres Lebens in Wahrheit auf sich hat. Sie sind nicht ziel- und zwecklose Zufälle, sie sind nicht die Wellenschläge in dem ewig flutenden Lebensmeer des All, welches auch uns emportauchen läßt, eine Zeit lang mit sich trägt und wieder in seine Tiefe zieht; sondern als Christen leben wir des Glaubens, daß auch sie dazu dienen, uns zur Erreichung unseres höchsten Lebenszieles zu erziehen. Wir sollen und können es erfahren, daß Leiden und Freuden des Lebens, auch Versuchungen und Anfechtungen dem, welcher durch Christum ewiges Leben in sich wirken läßt, dasselbe nicht rauben, sondern daß sie es sogar fördern und befestigen, ja daß sie bei uns wie bei andern, auch solange wir für die Wirkungen des Geistes Christi noch unempfänglich sind, dazu dienen müssen, diese Empfänglichkeit zu wecken. Das ist — es thut Not, dies heutzutage ausdrücklich zu betonen — für den Christen nicht etwa eine subjektive zufällige Ansicht von Welt und Leben, sondern der Glaube ruht darin als in einer Wirklichkeit und der Glaube erfährt es auch, zwar nicht auf einmal, aber Schritt für Schritt bei einzelnen Lebensführungen, daß diese erziehenden Einwirkungen auf unser Leben in der That eine Wirklichkeit sind, so wirklich als unser eigen Ich, welches von ihnen lebt, ja der wahre Thatbestand, welchem gegenüber alle Zufälligkeit des Geschehens bloßer Schein, alle gesetzliche Regelmäßigkeit desselben bloßes Mittel ist. Und wer selbst als Glied der geistigen Gemeinschaft sich weiß, welche von Christi Geist lebt, der glaubt und erfährt es wenigstens in einzelnen Fällen, daß ebenso, wie die Führungen des Einzellebens Erziehung zum Heile sind, auch durch die Weltgeschichte die Verwirklichung der neuen Menschheit Gottes sich vollzieht. — Auch von diesem Stück nun können wir sagen, daß eine fortschreitende Erkenntnis in dieser Beziehung uns zugänglich ist, freilich nur dem, welcher die Ereignisse in unserm Leben und in der Geschichte nicht bloß in einen gleichgiltigen Naturzusammenhang eingliedert, sondern sich in ihre Bedeutung für unser inneres Leben und für das andrer Menschen hineinlebt und darin die Geisteswelt sich erbauen sieht, welche auf

der Grundlage des naturgesetzlichen Zusammenhangs als höhere Wirklichkeit sich erhebt.

Die drei Stücke nun, welche wir als erkennbar für uns aufgezählt haben, unser Lebensziel, Jesu Christi Wirken nach seinen vier verschiedenen Seiten und die erziehenden Wirkungen, welche wir in unseren Lebensführungen erfahren, stehen nicht beziehungslos nebeneinander; sondern es ist bei allem Reichtum der Aufgaben und Erfahrungen, welcher sich in allem dem für unser Leben aufthut, eine einheitliche Größe, die uns darin erkennbar wird. Wir sollen und können dessen inne werden, daß wir in der Welt und mit samt der Welt unter der Wirkung einer Macht stehen, welche uns in einer neuen geistigen Gemeinschaft zu einem ewigen Leben erzieht: in Jesu Christo wirkt sie auf unser Inneres ein, in unserem ganzen Leben, das wir nicht selbst uns gegeben haben und dessen Lauf wir nicht bestimmen können, dürfen wir einen auf dasselbe Lebensziel uns hinlenkenden Einfluß erfahren. Die innere Einheit der von uns unterschiedenen Stücke der christlichen Erkenntnis wird auch dadurch noch beleuchtet, daß erst, wenn die Wirkungen Jesu Christi und die Führungen unseres Lebens von uns verstanden sind, auch ein vollständiges Verstehen unseres Lebenszieles möglich ist: nicht darin liegt das Heil für uns, daß wir sittliche Gerechtigkeit gewinnen und Liebe üben, um nun in sittlicher Erhabenheit ein gottverlassenes göttliches Leben zu genießen; sondern darin, daß wir uns vertrauensvoll hingeben an die Macht, welche uns in unserm ganzen Leben, auch mitten in unserer Sünde und Not, leitet und erzieht, welche durch Christum uns ergreift und durch Wohlthat und Züchtigung uns für die Wirkung Christi empfänglich macht, und daß wir aus der dankbaren Hingabe an diese unser Heil wirkende Macht selbst den Antrieb schöpfen, auch das Beste unseres Nächsten zu schaffen. Die Vollendung kann uns nur in einer Gemeinschaft werden, deren Glieder nicht nur in gegenseitiger Liebe, sondern auch im Dank gegen die allmächtige heilige Liebe Gottes, welche in ihnen selbst die Liebe gewirkt hat, ihre ewige Seligkeit finden.

Damit habe ich schon den Begriff der Liebe Gottes gebraucht, um alles das zusammenzufassen, was uns Christen in

unserm Glauben erkennbar wird. In dem Maße, als in Christi Geisteswirken und unseren Lebensführungen eine auf uns einwirkende Macht zur Seligkeit als eine erfahrbare und mehr und mehr auch als eine erfahrene Wirklichkeit uns aufgeht, erkennen wir Gottes allmächtige heilige Liebe. Sie ist uns nicht mehr leere Formel, sondern lebensvoller Begriff, wenn wir der Macht inne werden, welche uns durch Christum und die Führungen unseres Lebens aus Sünde, Leiden und Vergänglichkeit — sonst unserm unentrinnbaren Loos — zu ewigem Leben erhebt, wenn wir uns nur ihren Wirkungen hingeben. Wer dessen inne wird, wird Gottes inne; und seltsame Verirrung ist es zu meinen, daß man dann erst noch vom Denken des Verstandes den Begriff einer die ganze Welt kausirenden Ursache entlehnen müsse, um die göttliche Macht, die wir im Glauben verstehen und erfahren, wirklich zu einer göttlichen zu stempeln.

Für die Stücke nun, welche uns im Glauben erkennbar werden und in welchen der Begriff der göttlichen Liebe verständlich wird, unser von Gott gestecktes Lebensziel, Gottes Gnadenwerk in Christo und Gottes Erziehung durch unser Leben gibt uns Paulus selbst an der Stelle, von welcher wir ausgegangen sind, den schlagendsten Ausdruck an die Hand: „Wir haben nicht den Geist der Welt empfangen, sondern den Geist von Gott her, daß wir wissen, was uns von Gott zu Lieb gethan ist"; griechisch: τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν (1. Cor. 2, 12). Nichts Besseres können wir auch auf unsere Frage: Was wird uns durch Christum von Gottes Wirklichkeit in adäquater Weise erkennbar? zur Antwort geben als: das was uns von Gott zu Lieb gethan ist und wird.

In je schärferem Lichte nun aber diese Erkenntnisgegenstände dem Glauben des Christen sich zeigen, desto deutlicher müssen auch die Grenzen sich feststellen lassen, welche Erkennbares und Unerkennbares von einander scheiden. Die Zweifel und Bedenken, welche uns früher (Abschnitt 1) in schwankendem Umfang und in unbestimmter Tragweite die Einsicht in die Tiefen Gottes zu be-

drohen schienen, werden sich hier vielleicht als notwendige Grenzen unserer Glaubenserkenntnis herausstellen. Wie die Kritik der theoretischen Vernunft das sichere Land der theoretischen Erkenntnis umschreibt und uns davor bewahrt, in ein Land des Scheins uns abenteuernd zu verlieren, so muß die Selbstkritik des Glaubens uns ähnliche Dienste thun: sie lehrt uns, das unerschöpflich reiche Gebiet der Glaubenswahrheiten zu durchforschen und Entdeckungsreisen im leeren Raum zu unterlassen, und sie schützt uns gegen abergläubische Furcht vor dem, was jenseits der Grenzen unserer Glaubenserkenntnis liegen mag.

Sowohl das Wirken Jesu Christi als die Führungen unseres Lebens gehören der Welt an, in der wir leben, aber indem uns darin die Macht der heiligen Liebe Gottes aufgeht, sind sie uns nicht mehr zersplitterte und zufällige Vorgänge in der Welt, sondern Wirkungen der einheitlichen Macht, von welcher mit unserem Leben auch alles Geschehen in der Welt abhängig ist und durch welche allein unser Heil geschaffen wird. Der betende Glaube erhebt sich über das Vielerlei der Welt und die Vergänglichkeit des Zeitlebens und ruht in Gottes Liebe, und zwar, wenn man so will, als in einem Absolutum. Fragt man nun: was ist die Wirkungsweise dieser absoluten überweltlichen Größe, so ergiebt sich aus unserem christlichen Glauben keine andere Antwort als die: ihre Wirkungsweise zeigt sich in der Menschengeschichte in Jesu Christo und in unserem eigenen Leben in unseren Lebensführungen. Aber ein unermüdlicher Frager wird vielleicht noch weiter fragen: wie sind diese Wirkungen selbst aus Gottes Wesen zu erklären? Wir haben ja einerseits das Lebensziel des Einzelnen und der Menschheit, andererseits das geschichtliche Wirken Jesu Christi und die innerhalb der Weltordnung uns treffenden Lebensgeschicke, und eben hierdurch wird jenes Lebensziel verwirklicht; wie läßt es sich nun aber aus Gottes Wesen erklären, daß der geschichtliche Verlauf und das Geschehen in der Natur auf jenen Zweck hin geordnet ist? wie ist eben dasjenige Wirken Gottes zu denken, durch welches das Zeitliche in seiner Abzweckung auf das Heil der Menschen verursacht wird? Und wie ist die Daseinsform Gottes selbst zu denken, aus welcher dieses überzeitliche, zweckvolle Schaffen hervor-

geht? — Wir stellen diese Fragen nur auf, weil sie die unüberschreitbare Grenze beleuchten, welche unserer Glaubenserkenntnis gesteckt ist. Aus unserem Christenglauben, aus unserer vertrauensvollen Hingabe an Jesu Christi Geisteswirken und Gottes erziehende Lebensführungen können wir keine Antwort auf dieselben schöpfen. Wir müßten also, da die Erscheinung der göttlichen Liebe in Christo uns eben nur Gottes Wirken zu unserem Heile als eine für uns absolute und unerklärbare Thatsache hinstellt, von irgend welchen neuen Erleuchtungen mystischen Schauens oder von philosophischen Spekulationen einen Aufschluß über Gottes überzeitliche Daseinsform und Wirkungsweise erwarten. Dieses Hinausstreben über die von Gott in Jesu Christo erschlossene Erkenntnis würde sich aber nur dadurch rächen, daß wir, indem wir Gottes überzeitliches Sein und Wirken, durch welches er alles Zeitliche zweckvoll schafft, unserm Denken klar machen wollten, doch wieder in die Vorstellung eines zeitlichen Wirkens, sei's irgend welcher Naturwirkung oder irgend welcher psychischen Thätigkeit, herabsinken würden. Wie Gott es anfängt, die Welt zu schaffen und zu lenken, das muß dem Glauben verborgen bleiben; so scharfsinnig die Gedanken sein mögen, durch welche man Gottes Überweltlichkeit und Innerweltlichkeit (Transcendenz und Immanenz) in der rechten Weise auszugleichen und sein Schaffen und Hereinwirken in die Welt oder das Verhältnis von causa prima und causae secundae zu definiren sucht, sie stammen nicht aus unserem Glauben. — Die kritische Besinnung über die Grenzen unserer Glaubenserkenntnis ließe sich durch eine philosophische Untersuchung des Zweckbegriffs ergänzen und bestätigen. Hier nur soviel! In unserem Glauben wird uns ein einheitlicher geistiger Zweck unseres Lebens und der Menschheit und zugleich in dem geschichtlichen Wirken Christi und den zeitlichen Führungen unseres Lebens eine einheitliche unser Leben und die Welt bestimmende Macht verständlich, durch welche jener Zweck herbeigeführt wird. Aus dieser Macht, in der unser Glaube ruht, als aus der causa prima zu erklären, wie und wodurch das Geschichtliche und Zeitliche auf jenen Zweck hin geschaffen sind, ist schon aus folgendem Grund unmöglich: der Begriff dieser causa ist durch nichts anderes ausgefüllt als durch

eben dasjenige, was man daraus erklären möchte, nämlich durch die Erkenntnis des einheitlichen Zieles, welches durch sie herbeigeführt wird, und der in sich einheitlichen Wirkungen, durch welche es verwirklicht wird. Aus dem teleologischen Verständnis des Wirkens Jesu Christi und der Führungen unseres Lebens läßt sich keine causale Erklärung derselben hervorzaubern; dadurch ist eine Grenze unserer Glaubenserkenntnis aufgerichtet.

Aber wir dürfen uns auch dem weiteren Zugeständnis nicht entziehen, daß auch jenem teleologischen Verstehen selbst eine notwendige Unvollkommenheit anhaftet. Wohl soll und kann das Heil, zu welchem wir berufen sind, von uns in ahnendem Glauben und seligem Erfahren erkannt werden. Aber wir haben schon ausgesprochen, daß unser Glaube nur schrittweise die Größe dessen ermessen kann, wozu uns Gott bestimmt hat. Noch mehr aber gilt dies von Gottes Heilsabsicht mit der Menschheit, daß dieselbe nur allmählich in ihrem Reichtum uns offenbar werden kann. Durch die Sünde, welche uns an niedrige und gemeine Ziele unseres Lebens fesselt, ist die Klarheit der Erkenntnis unseres göttlichen Zieles uns getrübt; aber auch schon dadurch, daß wir als zeitliche Menschen mit unserem inneren Leben stets im Werden begriffen sind, ist es gegeben, daß auch das Verständnis der von Gott uns gestellten Aufgabe und zugedachten Gabe nur in allmählicher Entwicklung zu Stande kommt. Nur indem uns selbst immer größere sittliche Aufgaben sich erheben, nur indem wir immer mehr in Leid und Freude des Lebens ermessen lernen, was Schein ist und was wahrhaft glücklich macht, nur indem innerhalb der menschlichen Gemeinschaft unsere Einsicht darein wächst, worin eine wahrhaft freie und geistige Gemeinschaft ruht, kann sich auch die Größe des Zieles, welches mit dem Reiche Gottes uns und der Menschheit gesteckt ist, mehr und mehr vor uns aufthun. Damit daß dieses Ziel nur schrittweise von uns verstanden wird, steht es im Zusammenhang, daß auch in der größten Gabe Gottes, in Christo, immer noch „Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen liegen" (Col. 2, 3), verborgen nämlich für ein immer tieferes Eindringen.

Außerdem aber können wir als zeitliche Menschen niemals

ein fertig abgeschlossenes Verständnis davon haben, inwiefern die Geschicke unseres Lebens und der Menschengeschichte als Mittel zur Verwirklichung unserer ewigen Bestimmung dienen. Keines dieser Geschicke steht zusammenhangslos da; von keinem läßt sich deßhalb, solange man es nicht in seinem vollständigen Zusammenhang auffaßt, ein umfassendes teleologisches Verständnis gewinnen. Um eines solchen uns rühmen zu können, müßten wir die Gesamtheit unserer Lebensführungen in dem erziehlichen Wert, den sie für unser inneres Leben haben sollen und können, wir müßten unser Leben in seiner Eingliederung in den Zweck Gottes mit der ganzen Menschheit, wir müßten das verschlungene Gewebe des geschichtlichen Lebens der Völker in seiner Bedeutung dafür, daß ein Reich Gottes aus der natürlichen Menschheit heraus gebildet wird, überblicken können. Nun aber überschauen wir von unserem eigenen Leben stets nur einen Teil, auch die Kräfte und Regungen unseres Innern sind uns nie völlig durchsichtig; davon sodann, wie unsere individuellen Lebensführungen zu denen unserer Mitmenschen, mit welchen wir zusammenleben oder auf welche wir einwirken, von Gott in Beziehung gesetzt sind, können wir nach unserer Stellung im zeitlichen Leben nur eine unvollkommene Vorstellung haben; vollends von dem geschichtlichen Verlauf im Großen vermögen wir, die wir an einen bestimmten Ort im Raum gestellt und in einen bestimmten Abschnitt des zeitlichen, kausal bedingten Geschehens mit unserem eigenen Leben eingefügt sind, nur einen dürftigen Ausschnitt zu übersehen. — Die Unvollkommenheit, welche der Glaubenserkenntnis des endlichen Menschen in diesem Zeitleben anhaftet, hebt Paulus mit scharfer Betonung des Gegensatzes zwischen dem Jetzt und dem Dereinst der ewigen Vollendung hervor: „jetzt ist mein Erkennen Stückwerk, dereinst werde ich so erkennen, wie ich selbst erkannt ward", nämlich von dem Gott, der nicht selbst in den Zeitenlauf gebannt ist, sondern mit demselben auch mein zeitliches Leben geordnet hat. Gerade im Gedenken daran, daß der göttliche Heilsratschluß über uns wie über die Menschheit immer nur in den durch das Medium der Zeitlichkeit gebrochenen Strahlen von uns geschaut werden kann, sagt er: „wir sehen jetzt mittelst eines

Spiegels in Rätselform; dereinst erst Angesicht zu Angesicht" (1. Cor. 13, 12). Selbst von der προφητεία, welche der Apostel so hoch rühmt, und von der höchsten γνῶσις gilt es: „Prophetien, sie werden ihr Ende finden"; „Erkenntnis sie wird ein Ende haben" (V. 8). Ist doch auch die προφητεία nichts anderes als ein Zusammenschauen einzelner gebrochener Strahlen des göttlichen Heilsratschlusses, welches die ursprüngliche ungebrochene Einheit des gesamten göttlichen Rats und Willens nie völlig erreichen kann, sondern stets den Charakter des Stückwerks behält: ἐκ μέρους γὰρ γινώσκομεν καὶ ἐκ μέρους προφητεύομεν (V. 9).

Wegen dieser Unfähigkeit, das Ganze des Zeitverlaufs zu überblicken, bleiben uns sogar insoweit, als Gottes Heilsziel durch seine Offenbarung verständlich geworden ist, die Wege Gottes zu demselben oft noch verborgen. In diesem Sinne redet Calvin in seiner Lehre von der Providentia Dei mit vollem Rechte von einer voluntas abscondita und von arcana Dei consilia.[1] So unchristlich die Furcht wäre, daß Gott neben oder gar über seinem Heilswillen, den er uns verkündigt hat, noch einen andern entgegengesetzten Ratschluß gefaßt habe, welcher uns verborgen sei, so christlich ist die Selbstbescheidung gegenüber

---

[1]) Außerhalb des Zusammenhangs der Prädestinationslehre entwickelt Calvin einen unanfechtbaren Begriff von Gottes voluntas abscondita, nämlich in der Lehre von Gottes Vorsehung. Vgl. Inst. Rel. Christ. (1559) XVII, 2: „Verum quidem est, in lege et evangelio comprehendi mysteria, quae longe emineant supra sensus nostri modum; sed quoniam Deus ad capienda haec mysteria, quae verbo patefacere dignatus est, suorum mentes intelligentiae spiritu illuminat, nulla jam illic abyssus, sed via, in qua tuto ambulandum est, et lucerna pedibus regendis, et lux vitae, et certae conspicuaeque veritatis schola. At mundi gubernandi admirabilis ratio merito abyssus vocatur; quia, dum nos latet, reverenter adoranda est." — — „Ergo, quum sibi jus mundi regendi vendicet Deus nobis incognitum, haec sit sobrietatis ac modestiae lex, acquiescere summo ejus imperio, ut ejus voluntas nobis sit unica justitiae regula, et justissima causa rerum omnium. Non illa quidem absoluta voluntas, de qua garriunt sophistae, impio profanoque dissidio separantes ejus justitiam a potentia; sed illa moderatrix rerum omnium providentia, a qua nihil nisi rectum manat, quamvis nobis absconditae sint rationes.

von Gottes Mitteln und Wegen, welche zur Verwirklichung seiner geoffenbarten Heilsabsicht mit uns Menschen dienen. Eine wesentliche Tugend des gläubigen Christen ist die modestia, welche Calvin in dieser Beziehung fordert, jene Unterordnung auch unter Gottes unverstandene Führungen, welche zur christlichen Demut gehört. Gerade je mehr wir in dieser modestia uns üben und die verborgenen Wege Gottes uns als eine Erziehung zu derselben dienen lassen, je weniger wir in eitlem Fürwitz ein Verständnis aller Wege Gottes uns anmaßen, desto mehr werden in unseren eigenen Lebensführungen die Heilswege Gottes uns aufgeschlossen werden. Nur durch jene Demut kann auch unsere sei's vorwärts sei's rückwärts schauende προφητεία über Gottes Wege in der Geschichte vor der Gefahr bewahrt werden, daß sie θελήματι ἀνθρώπου, statt ὑπὸ πνεύματος ἁγίου erbracht werde.

Nach zwei verschiedenen Seiten ergibt sich also eine Beschränkung unserer Glaubenserkenntnis von Gott. Einerseits stoßen wir an eine *unüberschreitbare Grenze*: sobald man Gottes überweltliche Daseins- und Wirkungsweise erkennen und daraus die wirkliche Welt erklären will, ergeben sich bloß unlösbare Fragen; jede Antwort auf dieselben ist bloßer Schein. In dieser Beziehung gilt es, daß Gott ist ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν, φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον, ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων οὐδὲ ἰδεῖν δύναται (1. Tim. 6, 16). Andererseits aber haftet auch innerhalb des Gebietes, auf welchem sich unsere Glaubenserkenntnis und Glaubenserfahrung bewegen kann, unserem Erkennen eine *Unfertigkeit* an: sie ist eine immer erst im Werden begriffene, soweit es sich um die Vertiefung in unser *Heilsziel* und Gottes Gabe in Christo handelt, und ebenso ist sie eine γινώσκειν ἐκ μέρους, wenn es gilt, die Vorgänge im Leben des Einzelnen und in der Geschichte *als Mittel* auf unser und anderer Menschen Heil zu beziehen. — In der ersteren Richtung finden wir die Wurzel der Verstandesrätsel, welche im ersten Abschnitt uns aufstießen, in der letzteren die Wurzel der Lebens- und Geschichtsrätsel, welche wir vor uns sehen.

Das Ergebnis, zu welchem wir hier in Beziehung auf die christliche Gotteserkenntnis gelangt sind, hat seine *Consequenzen für eine Reihe der christlichen Lehrsätze*. Wir können die

Folgerungen hier nicht ausführen, sondern nur andeuten. Sie treten natürlich vor allem in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften hervor. Nur soweit sind dieselben Gegenstand der christlichen Glaubenserkenntnis, als sie eine Entfaltung des Begriffs der allmächtigen heiligen Liebe Gottes geben, die wir im Glauben immer mehr erfahren können und sollen; dagegen sobald wir uns in der Lehre von der göttlichen Allmacht — mit ihrer Zerlegung in göttliche Ewigkeit, Allgegenwart und Allwissenheit — um Gottes überweltliche Daseins- und Wirkungsweise, um das Verhältnis Gottes als der causa prima zu den causae secundae und um eine kausale Erklärung der Welt und ihres Verlaufs aus Gott bemühen, stoßen wir an die Grenze der christlichen Glaubenserkenntnis. Dieselbe Grenze ist uns auch in der christlichen Lehre von der Schöpfung und Vorsehung Gottes, vom Sohne und vom Geist Gottes und ihrem Verhältnis zum Vater, von der ewigen Erwählung gezogen: sobald man sich in diesen Lehrstücken nicht damit begnügt, die über alles Zeitliche und Geschichtliche mächtige Liebe Gottes, Gnade Jesu Christi, Wirkungskraft des Geistes für das gläubige Vertrauen aufzuzeigen, sondern sich darauf einläßt, das Band der Kausalität, durch welches Dasein und Veränderung der äußeren Welt oder das Werden des neuen Lebens in unserem Innern mit dem ewigen Gott verknüpft ist, wissenschaftlich zu bestimmen oder Gottes überzeitliche Subsistenzform zu schildern, fällt man in's Unerkennbare. Außer dieser unüberschreitbaren Grenze aber haben wir auch in diesen Lehrstücken überall jene Unfertigkeit unserer Glaubenserkenntnis, welche nicht das Ganze des göttlichen Heilsplans auf einmal zu überblicken vermag. — Ich weiß es wohl: wer eine Reihe von oft besprochenen Fragen der Glaubenslehre als unlösbar ablehnt, setzt sich der Gefahr aus, daß er der Trägheit des Denkens oder der Unfähigkeit zu höherem Geistesflug oder der Feigheit, welche mit der Herzensmeinung nicht offen herausrücken will, bezichtigt wird. Aber wer einmal mit der Begründung und Art der christlichen Glaubenserkenntnis auch ihre Grenze erkannt hat, dem ist es innerlich unmöglich, durch fröhliches Speculiren über das Unerkennbare sich jene Vorwürfe ferne zu halten. Er muß

sich mit dem Worte Calvins trösten: Eorum, quae scire nec datur nec fas est, docta est ignorantia; scientiae appetentia insaniae species (Inst. Rel. Christ. [1559] III, 23, 8).

Und nun, nachdem wir in Beziehung auf unsere christliche Gotteserkenntnis in Stand gesetzt sind, Erkennbares und Unerkennbares gegen einander abzuwägen, erheben wir wieder die Frage: Erkennen wir die Tiefen Gottes? — Auch jetzt noch dürfen wir getrosten Muts antworten: Ja, wir sind als Christen in der Erkenntnis der Tiefen Gottes begriffen. Denn das, was uns im Glauben an Christum verständlich und erfahrbar wird, kann mit keinem besseren Namen bezeichnet werden als mit dem Namen: „Tiefen Gottes". Gerade vom Standpunkt des christlichen Glaubens aus erweist sich dieser Name als durchaus zutreffend. Allerdings wer aus speculativem Interesse, um eine wissenschaftliche Erklärung der Welt aus Gott geben zu können, Gott zu erkennen strebt, könnte sagen: Die Tiefen Gottes liegen gerade in dem, was wir als unerkennbar bezeichnet haben. Läßt sich doch erst, wenn die Art der göttlichen Kausalität der Welt gegenüber aufgeklärt ist, Gott als Erklärungsprincip verwenden. Anders muß der urteilen, welcher im Sinne des christlichen Glaubenslebens Gott sucht. Dankend, bittend, vertrauend in Gott ruhen und von ihm die Kraft zur Erfüllung seines Willens empfangen, das ist doch gewiß lebendiger Christenglaube. Das Tiefste im Wesen Gottes ist doch nun sicherlich das, woran wir mit unserem Vertrauen uns heften und woraus wir immer neue Kräfte zum Glauben, Lieben und Hoffen schöpfen können. Diese Quelle aber fließt uns gerade in Gottes Liebe, mit welcher er unser Heil schaffen will, und in allen ihren Erweisungen, vor allem in ihrer alles überragenden Erweisung in Jesu Christo, aber auch in allen ihren Gnadenführungen, kurz in allem dem, „was uns von Gott zu Liebe gethan ist." Darin kann unser Glaube ruhen. Wenn ein Paulus vor Gott sich gerechtfertigt weiß, Frieden mit Gott hat, als Gottes Kind und Erbe kindlich freudig ist, Gott dankt, in Gott sich rühmt, ihm lebt, ihm dient, ihm sich verantwortlich fühlt, Gottes

Namen anruft, zu Gott sich bekennt, sein Evangelium verkündigt, sein Werk treibt, seiner Treue sich und seine Gemeinden befiehlt, so vertieft er sich in allem dem immer und immer wieder, mit all seinen Sorgen und Nöten, mit all seinen Freuden, mit all seinen Aufgaben und Mühen in das Eine: in die heilige Liebe Gottes, welche in Jesu Christo uns und der ganzen Gemeinde erschienen ist und uns durch alle ihre Schickungen in Christo zu ewigem Leben führen will. In dieser Erkenntnis Gottes, nicht in irgend welchen Aufklärungen über seine überzeitliche Daseinsform und Wirkungsweise werden uns die Reichtümer des Lebens in und mit Gott kund, ebenso aber die Tiefen des Gerichts, in welches wir durch Lossagung von Gott verfallen. Wer etwas von jenem Leben verstanden hat, kann nicht zweifeln, daß gerade in der geoffenbarten heiligen Liebe die Tiefen Gottes sich uns erschließen.[1] Der alttestamentliche Fromme konnte noch wähnen, er müsse Gott mit Augen schauen, um in die Tiefen seines Wesens zu blicken; aber einem Philippus, der erst von einer Theophanie das rechte γιγνώσκειν und ὁρᾶν τὸν πατέρα erwartet, wird die Antwort,

---

[1] Liebhaber der Häresiologie seien darauf aufmerksam gemacht, daß schon die Arianer Aëtius und Eunomius die Begreiflichkeit des göttlichen Wesens betonten. Eunomius behauptete sogar, wir erkennen Gott so gut, als er sich selbst erkenne. „Er sagte zur Begründung seiner Ansicht: Umsonst hätte sich der Herr eine Thüre genannt, wenn niemand da wäre, der zur Erkenntnis und Betrachtung des Vaters einginge, umsonst wäre er der Weg, wenn er denen, die zum Vater kommen wollen, dieses Kommen nicht erleichterte; wie wäre er ein Auge, wenn er die Menschen nicht erleuchtet, und das Auge der Seele nicht erhellt, damit sie ihn selbst und das Licht über ihnen erkennen?" (F. Chr. Baur, Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte I, 2. S. 104 f.) — Sind wir also Arianer? Allem nach haben diese die Begreiflichkeit des göttlichen Wesens deßhalb behauptet, weil sie als Aristoteliker überzeugt waren, daß dem menschlichen Verstande, besonders unter der Belehrung des Logos, eine vollständige Erkenntnis der zwecksetzenden ersten Ursache erreichbar und in dem Begriff der ἀγεννησία und des schaffenden Willens niedergelegt sei (Vgl. auch Harnack, Dogmengesch. II. S. 118.). — Davon aber sind wir weit entfernt, wenn wir sagen, daß sich dem gläubigen Vertrauen in Christo die uns ergreifende heilige Liebesmacht offenbare und daß gerade die Ursächlichkeit Gottes der Welt gegenüber durch den Verstand nicht näher bestimmt werden könne.

daß die Erkenntnis Gottes sich in der Erkenntnis Jesu Christi, in dem Schauen seiner Herrlichkeit und dem Nehmen von Gnade um Gnade erfüllt.

Der Ausdruck „τὰ βάθη τοῦ θεοῦ“ ist aber noch in einer besonderen Beziehung sehr treffend zur Bezeichnung dessen, was unserer Glaubenserkenntnis zugänglich ist. Wir verbinden mit demselben sofort die Vorstellung, daß etwas Verborgenes damit bezeichnet sei. Gottes heilige Liebe ist nun in der That für uns etwas Verborgenes, sofern sie sich nicht als eine Thatsache erweist. Wo es sich um unser Heil und Leben handelt, kommt es einfach darauf an, ob wir uns von einer Macht getragen und versorgt finden, welche unser Heil schafft. Thorheit ist es, eine göttliche Liebe nur aus seinen Bedürfnissen heraus zu postuliren; denn mögen wir noch soviel bedürfen, die Frage ist und bleibt doch die, ob das, was wir bedürfen, uns abhängigen Gliedern dieser Welt auch wirklich zu Teil wird, ob sich die Liebe Gottes durch Wohlthaten offenbart. Nun war ja allerdings längst in den Wohlthaten, welche durch Regen und Sonnenschein und fruchtbare Zeiten den Menschen zu Teil wurden oder welche durch Staatsleben, Kunst und Wissenschaft ihnen zuflossen oder welche aus der Befolgung sittlicher Ordnungen ihnen erwuchsen, eine manchfaltige Erweisung der Güte, auch der Heiligkeit Gottes, der die Ungerechten nicht zu dauerndem Glück kommen läßt, den Menschen gegeben; so war denn auch eine zersplitterte Erkenntnis von wohlthätigen, auch richtenden Mächten, die über dem Leben der Menschen walten, ihnen aufgegangen. Aber die heilige Liebe Gottes, welche diejenigen zu einem ewigen Leben erzieht, die sich ihr hingeben, und diejenigen richtet, die ihr sich verschließen, war doch „ein Geheimnis, in ewigen Zeiten verschwiegen“, bis es in der Wohltat, welche uns in Christus geschenkt ist, offenbar wurde. So ist es denn in der That ein Erkennen verborgener Tiefen Gottes, wenn wir τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν verstehen lernen. — Und auch jetzt, seit das Evangelium davon innerhalb der Menschheit geoffenbart ist, bleibt es denen verhüllt, welche es nicht vertrauend zu Herzen nehmen. Wie man die Liebe eines Vaters oder einer Mutter nur dann im wahren Sinne des Wortes erkennt, wenn man sich dank-

bar und vertrauend ihr erschließt, so geht auch Gottes Liebestiefe nur denen auf, welche auf das ihnen gesteckte sittliche Heilsziel eingehen und Gottes Heilswirken sich vertrauensvoll hingeben. Wo dies von unserer Seite unterbleibt, da bleibt der Himmel ehern über unserm Haupte; die Tiefen des göttlichen Wesens vermögen wir nur zu erforschen, indem wir Christi Geist auf uns wirken lassen.

Absichtlich habe ich oben (S. 330) die Formulirung gewählt: *wir sind* in der Erkenntnis der Tiefen Gottes *begriffen*. Wir haben schon oben uns klar gemacht, daß uns Christen nicht eine fertig abgeschlossene Erkenntnis in unserem Glauben gegeben sein kann, sondern nur eine im Werden begriffene. Nun hat uns zu Anfang unserer Untersuchung der Zweifel bewegt, ob die Lebensrätsel, welche auch für uns Christen bestehen bleiben, nicht mit dem großen Wort des Apostels über die Erkenntnis der Tiefen Gottes im Widerspruch stehen. Diesen Zweifel können wir jetzt in dem Urteil zur Ruhe bringen: unsere Glaubenserkenntnis ist durch die Unfertigkeit, mit welcher sie bei uns zeitlichen Menschen behaftet sein muß, und durch die Lebensrätsel, von welchen sie demgemäß umringt ist, nicht etwa von dem Zugang zu den Tiefen göttlicher Liebe abgeschnitten; wohl aber erhält sie dadurch jenen bestimmten Charakter, welcher auch in dem paulinischen Ausdruck ἐρευνᾶν τὰ βάθη τοῦ θεοῦ angedeutet ist: sie wird zu einem *nur allmählich eindringenden Erforschen* der Tiefen Gottes. Nur dadurch, daß Gott denen, welche ihm vertrauen, nicht mit Einem Schlage in allen seinen Führungen seine Heilsabsicht klar aufgehen läßt, kann er den Glauben in ihnen erziehen, der auch auf dem dunklen Wege an Gottes offenbarer Gnade sich genügen läßt und so in Kampf und Ueberwinden zu männlicher Festigkeit erstarkt. Das allmähliche Fortschreiten der Glaubenserkenntnis ist also eine notwendige Ordnung göttlicher Erzieherweisheit. Gerade dadurch, daß Gott nur allmählich und stückweise die Absicht seiner Liebe uns aufleuchten läßt, wird aber ferner in uns der Eindruck lebendig, daß sich uns hier unerschöpfliche Tiefen göttlicher heiliger Liebe aufthun. So wird der christlichen Glaubenserkenntnis gerade durch ihre Unfertigkeit eine in diesem Leben nimmer ruhende Be-

wegung gegeben: bei jedem Dunkel, das sich uns lichtet, wird sie zu dem Lobpreis: „ὦ βάθος πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως θεοῦ!“ dadurch wird sie wieder zu neuer Hoffnung belebt, daß auch die noch unerforschlichen Gerichte und unergründlichen Wege dem Heilsziel Gottes zuführen, und so strebt sie dem vollkommenen Schauen entgegen, da wir so erkennen sollen, wie wir selbst erkannt wurden.

Wir haben den früheren Zweifeln gegenüber zu erweisen gesucht, daß wir, indem wir verstehen und erfahren, was uns von Gott zu Lieb gethan ist, wirklich in der Erkenntnis der Tiefen Gottes fortschreiten. Aber unsere Auseinandersetzung mit jenen Bedenken wäre unvollständig, wenn wir nicht auch darauf noch besonders achteten, wie wir die innerlich gewonnene Erkenntnis von Gott auszusprechen vermögen. Wollen wir dieselbe für uns selbst zur vollen Deutlichkeit bringen und innerlich sichern, so daß wir sie uns immer wieder neu beleben können, wollen wir ferner andere Menschen in dieselbe einführen, so bedürfen wir einen *verständlichen Ausdruck* für das, was uns innerlich gewiß und klar geworden ist. Inwieweit ist nun ein adäquater Ausdruck möglich d. h. ein solcher, welcher sich mit dem, was innerlich verständlich und erfahrbar ist, völlig deckt? —

Wir fanden bei unserer Untersuchung der Glaubenserkenntnis, daß sie von einem Gebiet des Unerkennbaren umgeben ist: wie Gottes überzeitliches Leben beschaffen ist und *wie* er die Welt zu schaffen und zu lenken vermag, ist unerkennbar. Wir dürfen daraus auch für den Ausdruck der Glaubenserkenntnis sofort die Folgerung ziehen: sobald derselbe in jenes Gebiet hineingreift, ragt er über das hinaus, was uns innerlich erkennbar ist und muß unzutreffend werden. Dieses Hinausragen ergibt sich nun aber mit unabweisbarer Notwendigkeit. Zu bezeichnen haben wir die unser Heil schaffende Macht, welche wir in dem Werk Christi und den Führungen unseres Lebens erfahren können und sollen. Sobald wir nun die Grundthatsache zum Ausdruck bringen wollen, daß wir in diesen Einwirkungen auf unser Leben eine

einheitliche unser Leben und die Welt bestimmende Macht vertrauend erfahren können, so können wir das gar nicht anders thun, als indem wir zur Zusammenfassung jener manchfaltigen Wirkungen in einer Einheit den Begriff der Substanz oder des Dings anwenden und sie als Wirkungen des Einen Gottes bezeichnen, auf den damit auch der Begriff der Ursache angewandt ist. Nun können wir ja allerdings den Begriff der Substanz ganz abstrakt als eine notwendige Denkfunktion uns zum Bewußtsein bringen, nämlich als die unter gewissen Bedingungen notwendige Zusammenfassung verschiedener sinnlich wahrgenommener oder innerlich erlebter Vorgänge in einer Einheit; aber sobald wir auf irgend welche wirklichen Vorgänge, in diesem Fall also auf die erfahrbaren Heilswirkungen Christi und unsere Lebensführungen, diese Zusammenfassung anwenden, gewinnt dieser Begriff der Substanz bestimmtere Form in unserer Vorstellung: entweder drängt sich die Vorstellung räumlicher Geschlossenheit und Abgrenzung hervor oder aber die Erinnerung an die Einheit unseres Bewußtseins, welche wir selbst erleben, oder aber wechselt eins mit dem andern ab. Ganz dasselbe hat sich uns schon oben S. 306 f. für den Begriff der Ursache und Wirkung ergeben. — Wir dürfen uns also der Thatsache nicht verschließen: sobald wir die Heilswirkungen, die wir in Jesu Christo, in Führungen des eigenen Lebens und der Weltgeschichte erfahren sollen und können, in ihrer wirklichen Einheitlichkeit für unsere Vorstellung fixiren und mit Worten ausdrücken, mischt sich auch eine bestimmtere Gestaltung des Substanz- und Kausalitätsbegriffs herein; und zwar darf, wenn wir wirklich die Christenerfahrung ausdrücken wollen, nicht die Analogie des sinnlich wahrnehmbaren Dings und der physischen Wirkung, sondern nur die unserer Bewußtseinseinheit und unserer psychischen Thätigkeit zur leitenden werden. Haben wir doch zum Ausdruck zu bringen, daß durch jene erfahrbaren einheitlichen Einwirkungen auf unser Leben unser höchstes Lebensziel, also ein einheitlicher Zweck herbeigeführt wird. So werden wir mit Notwendigkeit auf die Erinnerung an unsere nach Zwecken wirkende Thätigkeit hingelenkt und damit auf die Vorstellung und Bezeichnung Gottes als eines bewußten Wesens, ähnlich wie wir sind, des göttlichen Wirkens

als einer bewußten Thätigkeit, ähnlich wie wir sie üben. Aber indem wir dies als ganz notwendig einsehen, haben wir zugleich unumwunden zu gestehen: eben diese bestimmtere Gestaltung unserer Vorstellungen und Bezeichnungen des Gottes, den wir als eine Wirklichkeit erfahren sollen und können, greift in das auch für unseren Glauben unerkennbare Gebiet über; wenn wir von Wollen, Beschließen, Lieben, Erbarmen Gottes reden, so wenden wir die psychologischen Kategorien auf Gottes überzeitliches Leben und Wirken an, das doch unerkennbar ist, bewegen uns also in dieser Beziehung in inadäquaten Vorstellungen. In dieser kritischen Einsicht fassen sich alle die Zweifel und Bedenken dieser Art zusammen, welche wir in den ersten Teilen aussprachen.

Aber mit ebenso fester Entschiedenheit müssen und dürfen wir nun auch erklären: Diese Vorstellungen sind nicht etwa ein willkürliches Spiel unserer dichtenden Phantasie; sie sind auch nicht ein leidiges Anhängsel zu unserer Glaubenserkenntnis, das man mit dem freilich unerfüllbaren Wunsch betrachten müßte, daß es sich doch möchte hinwegreinigen lassen. Wohl sind sie unzureichend, um die unbedingte und alles bedingende Kausalität Gottes ihrer Form nach zu bestimmen. Aber sie sind die notwendigen und zureichenden Mittel, um dasjenige von Gott, was wir im Glauben richtig und klar zu erkennen vermögen, verständlich zu bezeichnen. Diesem Inhalt der christlichen Glaubenserfahrung sind die psychologischen und ethischen Begriffe, welche das Neue Testament auf Gott anwendet, allein wirklich angemessen; nach dieser Seite hin also sind sie adäquat, und dies ist die Hauptsache. — Die einfachsten Beispiele illustriren dies. Im Anschluß an Jesu Worte und andere Zeugnisse des Neuen Testaments bezeichnen wir das Wesen Gottes als väterliche Liebe. Wollen wir diesen Ausdruck uns deutlich machen, so werden wir sofort daran erinnert, wie ein Vater von Gefühlen und Gesinnungen der Liebe gegen sein Kind bewegt wird, wie er dieselben in Schmerz über die Bosheit und das Unglück, in Freude über die Tüchtigkeit und das Glück des geliebten Kindes hervorbrechen läßt, wie er dieselben in Opfern, welche er sich innerlich abringt, unter fortgesetzter Verleugnung des eigenen Ich in kräftige Thaten umsetzt. Un-

willkürlich übertragen wir solches auf Gott. Aber wir haben in unserm Glauben keinen Beweis für, wohl aber viele Gründe *gegen* die Annahme, daß in Gottes überzeitlichem Leben und Wirken Freude und Schmerz, Entschluß und Willensimpuls, Selbstverleugnung und Überwindung äußeren Widerstands sich ähnlich abspiele wie in unserm zeitlich verlaufenden, vielfach von der Welt abhängigen Seelenleben. Gleichwohl darf uns dies an dem Wort von Gottes Vaterliebe nicht irre machen. Wir müssen nur auf den rechten Inhalt dieses Wortes achten. Dasselbe hält uns vor, wie in dieser Welt, in der wir Christum haben, und wie in unserem ganzen Leben für das, was uns wahrhaft gut ist, wohl gesorgt ist und wie wir diese Heilsmacht erfahren können und sollen, wohl auch schon zum Teil erfahren haben. Und auch anderen vermögen wir mit unserem Zeugnis von Gottes Vaterliebe die Anleitung dazu zu geben, daß sie selbst für ihr Leben dieselben Erfahrungen sich holen. Wenn sie nur dazu gelangen, so fällt es hiergegen verhältnismäßig wenig ins Gewicht, ob sie etwa in naiver Weise aus jenem Zeugnis auch die Meinung entnommen haben, daß die psychologischen Begriffe, welche auf Gott angewandt sind, eine adäquate Beschreibung seines Lebens und Wirkens geben. Sowohl der naiv Gläubige als derjenige Gläubige, welcher sich kritisch über den Charakter jener Vorstellungen besinnt, kann doch durch das Zeugnis von Gottes Vaterliebe dazu erhoben werden, daß er sich in aufrichtigem πιστεύειν das alles, was uns von Gott zu Liebe gethan ist und wird, immer tiefer zu Herzen nimmt und so in die Gemeinschaft mit Gott selbst und in die Erfahrung von seiner Liebe eingeführt wird. Wem aber das Zeugnis von Gottes Vaterliebe dazu verhilft, für sein Leben seinen Gott zu finden und zu erkennen, der weiß, daß Gottes *Lebenstiefen* mit jenem Ausdruck deutlich und richtig bezeichnet sind. — Wenn wir ferner Gottes Liebeswillen als *allmächtig* bezeichnen, so ist dabei kein klares Vorstellungsbild von einem Wollen, das keinen Widerstand kennt, uns möglich; aber klar und deutlich lenkt jenes Wort uns darauf hin, daß ein noch immer reicheres, umfassenderes Erfahren dessen, was uns von Gott zu Liebe gethan ist, ja daß ein Erfahren in *allen* Lagen des Lebens, in *allen* Wendungen der

Geschicke uns als das höchste Ziel gesteckt sei, ein Ziel, dem wir in unermüdlichem Fortschreiten näher kommen sollen und können. — Nicht anders steht es auch mit dem zusammenfassenden Begriff der **Persönlichkeit** Gottes. Bereitwillig geben wir zu, daß uns auch dieser Begriff, mag man auch sich bemühen, die Züge des menschlichen Personlebens nur in abgeblaßter und ausgeweiteter Form festzuhalten, keinen Aufschluß darüber gibt, wie Gottes überzeitliches Leben und Wirken vor sich geht, sondern in **dieser** Beziehung in's Unerkennbare fällt. Und doch wir haben keinen anderen Begriff, mit welchem wir bezeichnen könnten, was jeder Christ in eigenem Erleben von Gott wirklich erfahren kann und soll. Das Vernehmen und Erhören einer Bitte geht gewiß in Gott **nicht** in der Form vor sich, in welcher eine menschliche Person eine Bitte hört und erhört; wir haben schlechterdings keine Mittel, jemals den Verlauf jenes Vorgangs in Gott klar und deutlich zu bestimmen. Aber mit dem Wort: „wir glauben an einen persönlichen Gott", bezeugen wir für uns selbst und für alle, welche wir zu demselben Glauben aufrufen möchten, daß wir einen Gott haben, welcher uns in unseren innersten persönlichen Bedürfnissen seine Hilfe erfahren läßt. Um den Inhalt jenes Bekenntnisses aber scharf zu fassen, müssen wir den Begriff „Persönlichkeit" als einen **ethischen Begriff** in Betracht ziehen. Wir reden von sittlicher Persönlichkeit da, wo das innere Leben eines Menschen durch einheitliche sittliche Normen bestimmt und dadurch zu innerer Einheit und zu freier Beherrschung der auf ihn einwirkenden Reize der Außenwelt erhoben wird. Wenn nun auch die Unterordnung der manchfaltigen Triebe und Neigungen unter ein unbedingtes Gesetz und die Verarbeitung der von außen empfangenen Eindrücke nach Maßgabe dieses einheitlichen Gesetzes, kurz die psychologische Form, in welcher die sich bildende menschliche Persönlichkeit lebt, auf Gottes ewiges Wesen nicht zutrifft, so glauben und erfahren wir doch, daß die manchfaltigen Führungen unseres Lebens, auch die Wendungen der Weltgeschichte stetig auf dasselbe einheitliche sittlich-bestimmte Heil hinführen, welches durch die Wirkung Christi bei denen, welche sich ihr hingeben, geschaffen wird; und eben dies bezeichnen wir mit dem

Glauben an den persönlichen Gott. Wenn wir nur bittend d. h. mit dem herzlichen Wunsche, sein Wirken zu erfahren, uns ihm anvertrauen, gibt es keine Not, die uns nicht durch ihn in Segen verwandelt, keinen Mangel, der uns nicht durch ihn wahrhaft gestillt, kein noch so verborgenes Anliegen, das nicht in seinem Heilswalten berücksichtigt würde; es gibt aber auch keine Sünde, über welche nicht sein Gericht erginge. Darum ob auch das kindliche „Du", mit welchem wir im Gebet uns an Gott wenden, von Gottes Wesen nur stammelt, so ist dieses „Du" doch die einzig zutreffende und deutliche Bezeichnung sowohl für das, was von Glaubensverständnis und -erfahrung schon in unserem Gebete selbst zum Ausdruck kommt, wie für alles das, was wir durch's Gebet erst noch erleben möchten und sollen.

So ist es nun einmal Gottes Wille, daß auch dieses stammelnde Wort, wenn es nur an die hellen Offenbarungen Gottes sich hält und von dem zeugt, was uns in Jesu Christo und in unserem ganzen Leben zu Liebe gethan ist, ein Leben mit Gott und aus Gott schaffen und erhalten kann. Allerwegen hat ja Gott, wenn er sein ewiges Leben in seinem Geist den Menschen mitteilen will, dasselbe in irdische Werkzeuge gefaßt. „Wir haben aber diesen Schatz in thönernen Gefäßen," das gilt von den Personen, welche die Träger der göttlichen Geisteserleuchtung sind: ein irdisches Leben voll Leiden, Bangen und Tod! und doch wohnt darin und wirkt dadurch die Lebens- und Geisteskraft Gottes. Es gilt von den Sakramenten: sie sind menschliche Handlungen, bei denen schwache, sündige Menschen zusammenwirken, und doch offenbart sich und teilt sich darin das Leben Jesu Christi, des Gekreuzigten, mit, der in Gotteskraft lebt. Es gilt auch vom Wort des Gebets, der Predigt, des Bekenntnisses: es ist von menschlichem Munde geredet; es bewegt sich in den Vorstellungen des endlichen Geistes, welcher nicht in das unzugängliche Licht göttlichen ewigen Daseins und Schaffens schauen kann; auch von der Größe der göttlichen Gnadengaben, die uns offenbar sind, redet es vielfach in Schwachheit, welche diese Größe nur ahnt, noch nicht durchschaut. Dennoch aber zeugt dieses Wort von Gott und es vermag göttliches Leben zu erzeugen, jenes Leben,

von welchem es heißt: νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα.

Die paradoxe Frage, ob nicht vielleicht gerade in den inadäquaten Vorstellungen des christlichen Gottesbegriffs eine adäquate Erkenntnis der Tiefen Gottes uns gegeben ist (S. 312), hat nun ihren guten Sinn für uns gewonnen und eine bejahende Antwort gefunden.

Wenn wir bei jedem Ausdruck des Gottesglaubens einzig und allein darnach fragen: inwieweit sind damit die Tiefen der geoffenbarten göttlichen Liebe oder τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν klar und deutlich bezeichnet? so haben wir damit auch den richtigen Maßstab für die Beurteilung der in der Geschichte auftretenden Gottesanschauungen. Sollen die Fortschritte in der Gotteserkenntnis innerhalb der Geschichte der Menschheit etwa darin liegen, daß solche Beschreibungen des göttlichen Wesens ausgeklügelt wurden, bei welchen sich eine einfachere wissenschaftliche Erklärung der Welt aus Gott ergab? oder sollen die Fortschritte etwa in der energischen Reinigung der Gottesvorstellung von anthropomorphen Elementen zu suchen sein? Nun, die Propheten des Alten Testaments haben weder in der einen noch in der andern Beziehung Epoche gemacht. Unbekümmert um jene Erklärungsbedürfnisse und um die Scheu vor sinnlichen Vorstellungen malen sie mit kräftigen Zügen ihrem Volk ein Bild ihres Gottes. Und doch, wer will es leugnen, daß ihre Verkündigung eine neue höhere Stufe der Gotteserkenntnis bezeichnet? Warum das? Klar zeigen sie ihrem Volk, was Israels Beruf und Bestimmung ist. Nicht Opfer bringen und Feste halten und freiwillige Gaben leisten, im Tempel erscheinen und sich bücken vor Gott, ist die höchste Aufgabe für Israel, sondern Recht und Gerechtigkeit üben und demütig auf Gott vertrauen. Und wenn die Israeliten meinen, Gottes Wirken gehe darin auf, dem Volk Israel Segen und Schutz zu spenden, seinen Tempel zu beschirmen und alle Feinde bald in großem Strafgericht niederzuwerfen, so öffnen ihnen die Propheten die Augen für Gottes wahres Thun: wohl zeigen auch sie Gottes segensvolles Wirken in Israels Errettung aus

Ägypten und in der Einführung in's Land Canaan und in der Erlösung aus mancher Feindesnot; aber sie lassen auch Gottes Gerichte über des Volkes Sünde in all dem Unglück erkennen, das schon über Israel ergangen ist. Und im Anschluß hieran machen sie ihrem Volk verständlich, daß es, wenn es im Sündigen fortfahre, Gottes Wirken in weiteren großen Gerichten, in Schwert und Pest, in Feuer und Erdbeben, in Trockenheit und Heuschreckenplage, in Feindesverheerung und Hinwegführung, werde zu erfahren haben; sie machen ihnen aber auch eindringlich, daß das bußfertige Volk Wiederaufrichtung und eine Segensfülle, welche auch aus dem Ruin erwachsen solle, werde erleben dürfen. Wie wird durch den Aufschluß über Israels Bestimmung und über Gottes Segens- und Gerichtswalten Gott als „der Heilige Israels", als der allmächtige Herr aller Welt und aller Völker, dem Innern der Israeliten verständlich! Mit all ihren anthropomorphen Schilderungen des fordernden, segnenden und richtenden Gottes eröffnen die Propheten doch neue Blicke in die Tiefen Gottes. Von wie geringer bleibender Bedeutung sind im Vergleich damit die sorglichen Bemühungen eines Philo, Gottes Wesen vor jeder Versinnlichung durch die Zuteilung einer bestimmten ποιότης zu bewahren und durch Einschiebung von Mittelwesen das Kausalitätsband zu bestimmen, durch welches Gott und Welt zusammenhängen! Nur wer richtiger und deutlicher verstehen und erfahren lehrt, unter welcher Macht unser Leben und die Welt steht und zu welchem Ziel wir und andere Menschen in der Hingabe an jene Macht gelangen können, begründet einen Fortschritt in der Geschichte der Gotteserkenntnis.

Nur unter dieser Voraussetzung können wir behaupten, daß in Christo die vollkommene, nicht zu überbietende Offenbarung Gottes uns gegeben sei. Jesus hat keine Aufschlüsse darüber zu geben gehabt, wie Gott Regen und Sonnenschein mache und an welchen Zügeln er vom hohen Himmel her den Lauf der irdischen Dinge lenke; er hat, wenn er auch allzustarke Versinnlichung meidet, doch ohne Scheu in menschenähnlichen Vorstellungen sich bewegt. Aber wir können die Erkenntnis nie ausschöpfen und nie überbieten, welche uns sein Leben und Wort von den Tiefen der heiligen

Liebe Gottes eröffnet. — Unter denen, welche gläubige Jünger dieser Offenbarung waren, hat ein Luther mehr als andere Gott uns nahezurücken versucht, nur um klar zu machen, wie er mit uns umgeht. Luther sucht einen lebendigen Eindruck von Gott in seinem Zürnen, Schelten und Drohen, seinem Erbarmen, Tröstern und Verheißen in den Herzen zu erwecken. Recht einfältiglich streicht er das aus, daß wir einen Vater im Himmel haben. Da fragt er etwa: „Kannstu das gläuben, daß Gott droben sitze, und nicht schlafe oder anderswo hinsehe und dein vergessen habe, sondern mit wackern, offenen Augen siehet auf die Gerechten, die da Gewalt und Unrecht leiden; was willtu denn klagen, und Unmuths werden über Schaden oder Leid, so dir widerfähret, so er seine gnädige Augen gegen dir wendet . . . ?" „Wie er dich ansiehet mit gnädigen lachenden Augen, so hört er auch mit leisen, offenen Ohren dein Klagen, Seufzen und Bitten." — „Wiederumb, das Angesicht des Herrn siehet auf die da Böses thun." — „Das ist nicht ein freundlicher Blick oder gnädig Gesicht, sondern ein sauer zornig Ansehen, darob sich die Stirn runzelt, die Nase rumpfet, und die Augen roth und glühend funkeln, wie ein zorniger Mensch thut" (E. A. 2. Aufl. 9, 137). Auch mit solchem einfältigen Zeugnis hat uns Luther doch tiefer in die Erkenntnis eingeführt, welche von Christo ausgeht, als die Scholastiker mit ihren geläuterten Begriffen von Gott als actus purus, prima causa und finis ultimus, und mit ihrem Bemühen, gerade das für den Glauben Unerkennbare, Gottes Verhältnis zu den causae secundae, durch Begriffszergliederungen und Verstandesschlüsse auszufüllen. —

Wer dieses Urteil für die Geschichte gewonnen hat, weiß auch über die Gottesanschauung seiner Mitchristen billig und gerecht zu urteilen. Es thut vor allem einem Seelsorger not, daß er darauf zu achten weiß, inwieweit auch im unzutreffenden Vorstellungsbild und Ausdruck eine Erkenntnis der göttlichen Lebenstiefen ihm begegnen kann. Sie ist vielleicht bei einem der νήπιοι, welche Glaubensinhalt und Vorstellungsbild nicht zu scheiden wissen, viel tiefer als bei uns, die wir zwar kritisch das letztere zu beurteilen wissen, aber doch im Höchsten, nämlich in unserem eigenen Beten, auch an die Anwendung der psychologischen Kategorien gebunden

sind, ja sogar von dem sinnlich-anschaulichen Vorstellungsbild wohl nie völlig loskommen.

V.

Damit haben wir nun auch, wie ich meine, einen festen Standpunkt gegenüber den Angriffen eingenommen, welche wir gegen die Grundbegriffe des christlichen Gottesglaubens gerichtet sehen. Ein Strauß hat (vgl. S. 293) siegesgewiß darauf hingewiesen, daß wir den Begriff der Persönlichkeit mit dem der Absolutheit, oder, so sagen wir dafür, einer unbedingten, alles bedingenden Kausalität nicht widerspruchslos vereinigen können. In diesem Punkte hat er Recht, da wir überhaupt den letzteren Begriff nicht auszudenken vermögen. Aber Strauß mit seinem philosophischen Intellektualismus ist von der Voraussetzung beherrscht, daß wir, wenn wir von einem persönlichen Gott sprechen, eben darauf ausgehen, die Form des göttlichen Daseins zu erkennen und eine Erklärung der Welt aus Gott zu erreichen. Darüber geht er an der Hauptsache vorüber, daß wir mit jenem Worte vielmehr die Erfahrungen zusammenfassen, welche uns im Glauben an Christum zugänglich sind, die Erfahrungen unserer Abhängigkeit von einer Macht, welche uns innerhalb einer Gemeinschaft der Glaubenden zu unserem Heil erzieht. Dieser religiöse Inhalt des christlichen Glaubenssatzes von einem persönlichen Gott ist deßhalb von Seiten des scharfsinnigen Kritikers auch unwiderlegt geblieben. Hätte er von dieser allein ausschlaggebenden Seite aus den Begriff der Persönlichkeit Gottes widerlegen wollen, so hätte er zeigen müssen, daß die vermeintlichen Erfahrungen des Christen bloße Illusionen seien, oder zum mindesten, daß jene Erfahrungen mit dem Begriff des persönlichen Gottes unrichtig und undeutlich bezeichnet seien.

Ähnlich ist es mit dem Angriff von J. G. Fichte. Nicht darin ist sein Fehler zu suchen, daß er den Begriff der Persönlichkeit für eine inadäquate Beschreibung der göttlichen Daseinsweise erklärte. Er hat ganz Recht mit der Erklärung: die Intelligenz Gottes „in einen Begriff zu fassen und zu beschreiben, wie es von sich selbst und anderen wisse, ist schlechthin unmöglich"

(Gerichtl. Verantwortung gegen die Anklage des Atheismus. Jena 1799. S. 50). Fichte's Fehler war es vielmehr, daß er in dem Begriff der Persönlichkeit nicht die notwendige und zutreffende Bezeichnung der erfahrbaren göttlichen Lebenswirkungen erkannte. Zwar hatte Fichte viel mehr als Strauß ein Verständnis dafür, daß es, wenn wir von Gott reden, um die Bezeichnung einer Wirklichkeit sich handelt, welche wir mit dem Glauben des Herzens ergreifen müssen. Darum hat er auch die Weitherzigkeit, es gutmütig zu belächeln, daß „die fromme Einfalt" Gott „so, wie er vor dem alten Dresdner Gesangbuche abgemalt ist, als einen alten Mann, einen jungen Mann und eine Taube, sich bilde, — wenn dieser Gott nur sonst ein moralisches Wesen ist und mit reinem Herzen an ihn geglaubt wird" (Appellation an das Publikum. Jena-Lpz. 1799. S. 61). Er gesteht auch zu, daß der Begriff eines existirenden göttlichen Wesens, also die Anwendung des Substanzbegriffs, unschädlich sei, wenn der Mensch damit nur das „unmittelbar in seinem Innern sich offenbarende Verhältnis einer übersinnlichen Welt zu ihm" zusammenfassen wolle (ib. S. 38 f.). Aber er versagt doch dem Begriff der Persönlichkeit die schuldige Anerkennung, daß derselbe nicht bloß unschädlich, sondern die einzig zutreffende Bezeichnung dessen ist, was wir im Glauben erleben sollen. Warum dies? — Fichte's moralischer Glaube erhebt sich nur zu der Überzeugung, „daß es eine Regel und feste Ordnung gebe, . . . nach welcher notwendig die reine moralische Denkart selig mache, so wie die sinnliche und fleischliche unausbleiblich um alle Seligkeit bringe" . . .; „eine Ordnung, in welcher alle sinnlichen Wesen begriffen, auf die Moralität aller, und vermittelst derselben auf aller Seligkeit gerechnet ist; eine Ordnung, deren Glied ich selbst bin und aus welcher hervorgeht, daß ich gerade an dieser Stelle in dem System des Ganzen stehe, gerade in die Lage komme, in welcher es Pflicht wird, so oder so zu handeln, ohne Klügelei über die Folgen . . ." (ib. S. 35 f.). Bei diesem Glauben ruht die Seele wohl auch in einem Übersinnlichen, welches durch „die unmittelbar gebietende, unaustilgbare und untrügliche innere Stimme des Gewissens" sich kund gibt und auch Ursache einer derartigen Ordnung der

Welt ist, daß wir in ihr durch die freie Erfüllung der Pflicht lediglich um der Pflicht willen unsere Seligkeit gewinnen können. Aber in diesem Glauben fehlt etwas, was gerade dem christlichen Glauben seine Kraft gibt: in der Pflichterfüllung sollen wir selbst unsere Seligkeit schaffen und zugleich durch die unmittelbare Offenbarung des Übersinnlichen in unserm Gewissen uns zu dem Glauben erheben lassen, daß mit uns selbst auch die ganze Weltordnung, deren Glieder wir sind, von diesem Übersinnlichen abhängt und zwar eben in der Weise, daß wir in dieser Weltordnung unsere Seligkeit gewinnen können. Hier fehlt der offene Blick für das, was Paulus τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν nennt, vor allem für die Geisteswirkungen Jesu Christi, aber auch für die Lebensführungen, welche uns nicht nur einen passenden Stoff für die Bethätigung unserer sittlichen Kraft zuführen, sondern uns zu unserem Heil erziehen. Wer nun das Verständnis dafür gewonnen hat, daß wir gerade in der vertrauensvollen Hingabe an diese Einwirkungen Frieden, Kraft zum Gutesthun und ewiges Leben finden, der findet gerade in ihnen die einheitliche unbedingte Macht zu unserem Heil, von der wir mit samt der Welt abhängen, und dafür gibt es keine andere Bezeichnung, als die Verkündigung von der Liebe Gottes und damit von einem persönlichen Gott. Für Fichte sind nur wir die Persönlichkeiten, welche in der Verwendung der moralischen Fähigkeit, die ihnen gegeben ist und in ihrem Gewissen sich kundthut, und in der Verwertung der Weltordnung, die ihrer moralischen Aufgabe angemessen ist, sittliche Freiheit oder Seligkeit erwerben; nach christlichem Glauben dagegen werden wir freie Persönlichkeiten nur in der gläubigen Hingabe an die in Jesu Christo und in Freud und Leid unseres Lebens sich offenbarende Macht, welche auf unser höchstes Lebensziel hinwirkt, in allen Nöten und Anliegen den Glaubenden trägt und sein Gebet erhört, d. h. aber eben, persönliche Geistes- und Lebensmacht ist.

Mit unserer Verteidigung des Begriffs der Persönlichkeit haben wir eine andere apologetische Stellung eingenommen, als sie in II und III in Anlehnung an Lotze und Biedermann von

uns geschildert worden ist; zugleich aber können wir von unserem Standpunkt aus vollständig würdigen, was in jenen anders gerichteten apologetischen Bemühungen Berechtigtes liegt. Darin hat ein Biedermann ganz Recht: wenn es gälte, die Subsistenzweise des unbedingten alles bedingenden (absoluten) Wesens in einem völlig zutreffenden Begriff zu bestimmen, so müßten wir in der That über die Begriffe des Wollens, Wissens, Beschließens, der Liebe, des Erbarmens und dergl., welchen die Erinnerung an die psychologischen Formen unseres zeitlichen Geisteslebens immer anhaftet, uns zu erheben suchen. Wenn es gälte! Aber gerade darin liegt der Fehler dieser Apologetik, daß sie vergeblich nach dem „reinen, Gott allein adäquaten Begriff des absoluten Geistes" hascht, statt mit der kritischen Einsicht sich zu begnügen, daß wir das von der Welt unabhängige Wesen und die Welt schaffende Wirken des Gottes, dessen allmächtige heilige Liebe in ihren Wirkungen innerhalb der Welt unserm Glauben verständlich ist, nie in einen adäquaten Begriff zu fassen vermögen. Diese kritische Einsicht lenkt unser Bemühen darauf hin, vielmehr jene göttlichen Heilswirkungen, welche im Glauben verstanden und erfahren werden können, in ihrem einheitlichen Ziel, in ihrer Zusammenfassung in Christo, in ihrem inneren Reichtum, in ihrer Macht über alles in unserem Leben, in ihrer segnenden oder richtenden Gewalt innerhalb der Geschichte der Völker, uns und anderen in möglichst scharfer Fixirung verständlich und erfahrbar zu machen. Bei Biedermann selbst findet sich (vergl. Christl. Dogm. 1. Aufl. § 717 und 738) die Erkenntnis, daß die „innere Wahrheit", der „substanzielle Wahrheitskern" der Vorstellung von Gottes Persönlichkeit und persönlicher Vorsehung in dem persönlichen Wechselverkehr des religiösen Menschen mit Gott gegeben sei. Nun denn, auf diese „innere Wahrheit", die wir im Begriff des persönlichen Gottes aussprechen, nicht auf den unfaßbaren Begriff des absoluten Geistes hat auch die Erforschung der Tiefen Gottes auszugehen.

Lotze seinerseits hat darin ganz Recht, daß er gerade den Begriff der Persönlichkeit um keinen Preis hergeben will und vor allem auch die Gemütsbedürfnisse des Menschen in ihm be-

friedigt findet. Aber gerade das letztere ist nicht mit derjenigen Schärfe, welche besonders der christliche Glaube in diesem Punkt verlangen muß, nachgewiesen. Tüchtige Ansätze dazu finden sich wohl in der Anknüpfung an den idealen Begriff der sittlichen Persönlichkeit. Aber statt nun über die erfahrbaren Wirkungen aufzuklären, welche einheitlich und stetig auf das sittliche Heilsziel der Glaubenden hinwirken, und dadurch die Anwendung des Begriffs Persönlichkeit auf Gott als richtig zu erweisen, verfällt Lotze in das falsche Bestreben, das Verhältnis Gottes als des unbedingten Weltgrundes zu der von ihm bedingten Welt näher zu bestimmen und begreiflich zu machen, daß in dem göttlichen Bewußtsein Vorstellungen, Willensbestimmungen und Gefühle doch wenigstens ähnlich ablaufen wie in dem menschlichen Bewußtsein. A. Ritschl hat das Richtigste in Lotzes Meditationen, nämlich die Anknüpfung an den Begriff der vollkommenen sittlichen Persönlichkeit aufgenommen; doch will es mir scheinen, daß Ritschl seine Verteidigung des Begriffs der Persönlichkeit nicht mit voller Schärfe gegen Lotze's daran hängende Bemühungen, das persönliche Leben und Wirken Gottes begreiflich zu machen, abgegrenzt und daß er die Unzulänglichkeit des Begriffs der Persönlichkeit, eine adäquate Erkenntnis von Gottes Daseinsform und Kausalitätsverhältnis zur Welt zu vermitteln, nicht klar genug ausgesprochen hat (A. Ritschl, die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. Band 3. § 30).

VI.

Welche Aufgabe ergibt sich für die Wissenschaft der christlichen Glaubenslehre, wenn sich die Erkenntnis der Tiefen Gottes in der von uns bezeichneten Richtung bewegt? Der Gegenstand, mit welchem sich die christliche Glaubenslehre insgesamt zu beschäftigen hat, ist alles das, was uns im Glauben an Jesum Christum als Wirklichkeit gewiß werden soll. Sie hat über die gesamte Welt des Glaubens, welche uns irdischen in der Welt lebenden Menschen in Jesu Christo als eine neue Wirklichkeit aufgehen soll, uns zu orientiren. So hat sie auch in ihrer Gotteslehre deutlich zu machen, was uns von Gott im Vertrauen

zu Jesu Christo als wirklich gewiß werden soll. Zur Bezeichnung dieser zu erlebenden Wirklichkeit hat die Glaubenslehre keine völlig anderen Mittel als das christliche Zeugnis. Wenn dieses, wie wir oben uns überzeugten, nur mit Hilfe des Begriffs der Persönlichkeit und persönlichen Wollens und Handelns eine Ahnung von dem Wesen unseres Gottes geben kann, so ist auch die christliche Glaubenslehre daran gebunden. Eine Gotteslehre, welche sich darüber hinwegsetzt, verliert nur ihr Objekt, welches sie doch jedenfalls mit dem Glauben gemein haben sollte. Sie redet vielleicht noch von Verhältnissen, welche einer spekulativen Welterklärung von Wichtigkeit sein mögen, aber nicht mehr von der Wirklichkeit, in welcher der Glaube lebt und mit welcher die Glaubenslehre, wenn sie nicht ihres eigenen Namens spotten will, sich zu beschäftigen hat. Man nehme zum Beleg hiefür die Definition von Liebe Gottes, welche wir S. 305 citirt haben, und vergleiche sie mit dem, was wir S. 313—322 als den Inhalt des Glaubensbegriffs der göttlichen Liebe zu entwickeln hatten! Jene Definition bezeichnet das gar nicht mehr in verständlicher Weise, was der einfache Christenglaube meint, wenn er von Gott und Gottes Liebe als der Quelle redet, „daraus uns allen früh und spat viel Heil und Gutes fleußt."

Wenn aber die christliche Glaubenslehre in ihrer Lehre von Gott auch nichts anderes als diese Lebenstiefen Gottes uns weisen soll, in welche sich der christliche Glaube zu versenken hat, hat sie dann überhaupt noch wissenschaftlichen Charakter? wird sie dann nicht zur zusammenhängenden Predigt? — Sie rückt in der That viel näher mit der Predigt zusammen; aber um die wissenschaftliche Aufgabe der Glaubenslehre und — was uns hier besonders beschäftigt — der Gotteslehre in ihr braucht uns darum noch nicht bange zu sein. Es bleiben ihr drei wichtige Aufgaben, welche nur mit umfassenden wissenschaftlichen Mitteln ihrer Lösung allmählich näher geführt werden können.

Erstens hat die dogmatische Gotteslehre, wenn sie auch nicht völlig andere Mittel zur Bezeichnung der Wirklichkeit Gottes anwenden kann als das Glaubenszeugnis, dieselben Mittel doch in anderer Weise zu benützen. Schleiermacher hat in dem § 16

seiner Glaubenslehre zwischen einem dichterischen, rednerischen und darstellend belehrenden Ausdruck des Glaubens unterschieden, um dann die Begriffsbestimmung zu geben: „Dogmatische Sätze sind Glaubenssätze von der darstellend belehrenden Art, bei welchen der höchst mögliche Grad der Bestimmtheit bezweckt wird." Nun ist in diesem Satz allerdings eine Auffassung der christlichen Glaubenssätze zu Grunde gelegt, welcher ich nicht völlig zustimmen kann; der § 15 faßt sie in den Satz zusammen: „Christliche Glaubenssätze sind Auffassungen der christlich frommen Gemüthszustände in der Rede dargestellt." Ich möchte dagegen, wie schon aus den obigen Andeutungen hervorgeht, die Definition aufstellen: „Christliche Glaubenssätze sind Bezeichnungen derjenigen Wirklichkeit, welche dem Christen im Vertrauen zu Christo gewiß und erfahrbar werden soll." Dadurch wird von vornherein dem Mißverständnis begegnet, daß es sich in unseren Glaubensätzen um ein nachträgliches Objektiviren unserer subjektiven frommen Gemüthszustände handelt; tritt doch als ein Hauptpunkt das hervor: der christliche Glaube steht in seinem ganzen Werden und Wachsen in Abhängigkeit von einer objektiven geschichtlichen Größe, von einer auf uns einwirkenden Wirklichkeit, nämlich der Person Jesu Christi. Er würde sich vollenden in einem vollständigen Erfassen des Gottes, der sich in Christo an uns wirksam erweist, und aller der Wirkungen, welche er in Christo und den Führungen der Welt ausübt zum Heil aller an ihn Glaubenden oder auch zum Gericht über den Unglauben. Er würde sich vollenden! Denn wir befinden uns immer nur in einer Annäherung dazu. Die Bezeichnung der zu erfahrenden Wirklichkeit fordert aber, daß stets zugleich der Weg, auf welchem man zur Erfahrung gelangen kann, deutlich gewiesen wird, nämlich der Weg des πιστεύειν. Nun können wir dieser Forderung in der That in verschiedener Weise genügen. Begeisterungsvoll können wir mitten auf diesen Weg des vertrauenden Nahens zu Jesu Christo uns stellen und in lebendigem Bilde mit bewegtem Gefühl von der Welt der Wirklichkeit zeugen, welche auf diesem Wege unserem inneren Auge sich zeigt. Oder wir können an solche uns wenden, welche in der Richtung ihres inneren Lebens von der Bahn des πιστεύειν

sich völlig fern halten oder welche zögernd zwar in ihrer Nähe sich bewegen, aber sie nicht zu betreten wagen, und können versuchen, durch sanftes Zusprechen sie dazu zu locken oder durch mächtige Überredung sie mitzureißen, daß sie sich mit uns wenigstens einmal versuchsweise auf den Weg des Glaubens versetzen und mitzufühlen versuchen, wie hier eine neue Welt uns aufgeht. Endlich aber können wir in ruhiger klarer Darlegung, in welcher „der höchst mögliche Grad der Bestimmtheit bezweckt wird", zu zeigen versuchen, welche Gegenstände der Glaubenswelt dem Glauben aufgehen und in welchen erfahrbaren Wirkungen sie uns in unserem eigenen Leben deutlich werden sollen, in welchem Zusammenhang sie aufgefaßt werden müssen, in welchem Verhältnis sie zu der sinnlich wahrnehmbaren Welt stehen, in der wir als irdische Menschen mit unserem Streben, Arbeiten, Genießen und Leiden leben. So ergibt sich uns, wenigstens ähnlich wie für Schleiermacher, in der dogmatischen Gotteslehre die Aufgabe, eine Darlegung der christlichen Erkenntnis von Gottes Tiefen zu geben, bei welcher Schärfe der Begriffe im Einzelnen erstrebt, auf möglichste Vollständigkeit Bedacht genommen, der Zusammenhang der verschiedenen Glaubenserkenntnisse aufgewiesen und der Weg, zu ihnen zu gelangen, klar angegeben wird. Bei dieser Arbeit können wir uns aber stets überzeugen, daß Schleiermacher ganz mit Recht sagt: „Es ist der dogmatischen Begriffsbestimmung nicht gelungen, ja man dürfte wohl sagen, es kann ihr auch des Gegenstandes wegen nicht gelingen, den eigentlichen Ausdruck überall an die Stelle des bildlichen zu setzen; und der wissenschaftliche Wert dogmatischer Sätze beruht also von dieser Seite größtenteils nur auf der möglichst genauen und bestimmten Erklärung der vorkommenden bildlichen Ausdrücke" (§ 17, 2). Auch eine wissenschaftliche Psychologie kann ja die bildlichen Ausdrücke, mit welchen wir die Bewegungen unseres inneren Lebens bezeichnen, nie völlig abstreifen; aber wenn von ihr diese Ausdrücke so fixirt werden, daß in unmißverständlicher Weise eine bestimmte psychische Thätigkeit durch sie bezeichnet ist, so genügen sie vollständig auch für den Historiker, Juristen, Pädagogen. So ist auch in der Dogmatik und ihrer Lehre von Gott der bildliche Ausdruck vollständig ge-

nügend, wenn er richtig und deutlich bezeichnet, was von dem Christen normaler Weise erlebt werden soll; er ist viel besser als ein durch Abstraktion verdünnter Begriff, welcher dies undeutlich macht.

Außer dieser positiven darstellenden Aufgabe hat die Glaubenslehre in ihrer Lehre von Gott fürs zweite eine erkenntniskritische Aufgabe; sie hat so scharf und offen wie möglich zu definiren, was die Grenze und was die Unvollkommenheit aller unserer Erkenntnis von Gott ist und bleiben muß, ebenso was in unserem Ausdruck der Glaubenserkenntnis, sowohl in dem dogmatischen als in dem erbaulichen, stets unzutreffend und unzureichend bleiben muß.

Neben die erkenntniskritische Aufgabe der Dogmatik können wir fürs dritte ihre religiös-kritische oder Censur-Aufgabe stellen. Gerade weil der christliche Gottesglaube mit seinem rein geistigen, ethischen Inhalt mehr als jeder andere Glaube der Möglichkeit beraubt ist, eine rein objektive Anschauung von Gottes Wesen und Wirken zu geben, vielmehr stets auf die Tiefen Gottes, welche im sittlichen Ringen von uns erlebt werden sollen, hinweisen muß, ist er auch der Gefahr am meisten ausgesetzt, durch einen Wahn- oder Irrglauben verunreinigt oder verdrängt zu werden. Immer mehr sollen wir uns mit unserm ganzen persönlichen Leben der heiligen Liebe Gottes, welche in Christo uns sucht, hingeben; aber wie leicht erlahmen wir dabei! Will doch diese Liebe uns sittlich umbilden. Statt nun durch die Offenheit gegen ihre sittlichen Wirkungen uns auch für eine immer tiefere Erkenntnis Gottes offen zu halten, verfestigen wir uns in der einmal gewonnenen unvollkommenen Erkenntnis als einem festen Besitz; oder wir schaffen, vor Gottes heiliger Liebe flüchtend, uns einen Gott nach unserm Herzen. Diese falschen Richtungen, von welchen wir uns selbst innerlich bedroht fühlen, brechen im religiösen Gemeinschaftsleben in Massenwirkungen hervor: indem die erstarrte oder verfälschte Gottesanschauung in festen Bezeichnungen ausgeprägt und so in der Gemeinschaft erhalten und fortgepflanzt wird, reißt ein glaubensloses Fürwahrhalten einer vermeintlich korrekten Lehre von Gott oder ein falsches Glauben und Leben in weiten

Kreisen ein. In langsamer geschichtlicher Bewegung vollzogen sich innerhalb der christlichen Kirche solche Vorgänge der Erstarrung, Verfälschung, Reinigung, Vertiefung der Gotteserkenntnis. Die christliche Glaubenslehre hat sich nun zu bemühen, in dieser Beziehung das lebendige Gewissen der christlichen Kirche zu sein. Sie hat darüber zu wachen, daß in der Christenheit, besonders in der Gemeindeverkündigung, nicht Anschauungen von Gott herrschend werden, in welchen der sittliche Ernst des christlichen Gottesglaubens abgeschwächt oder umgekehrt Gottes Gabe über der Betonung unserer sittlichen Aufgabe verkürzt würde; daß ferner die christliche Gotteslehre nicht als eine Summe von Wahrheiten angesehen werde, die man sich zu eigen machen könne, ohne sich selbst Gott zu eigen zu geben; daß endlich überhaupt nicht die Meinung aufkomme, die Erkenntnis der Tiefen Gottes könne in irgend einem Augenblick als etwas Fertiges und Abgeschlossenes angesehen werden. Durch klare Bezeichnung solcher Abnormitäten hat die christliche Glaubenslehre ihre Censuraufgabe zu erfüllen, welche nur die abwehrende, kritische Seite der zuerst genannten darstellenden Aufgabe ist.

Mit diesen drei Aufgaben ist der Gotteslehre der Dogmatik eine wissenschaftliche Arbeit gegeben, welche schwieriger ist als die virtuose Handhabung eines Abstraktionsverfahrens, durch welches die „geläuterte Gottesidee" zu Tage gefördert werden soll, oder als die geistvollen Erörterungen darüber, wie in der Bestimmung des Kausalitätsverhältnisses, in welchem Gott zur Welt steht, Überweltlichkeit und Innerweltlichkeit Gottes in ein labiles Gleichgewicht gebracht werden können. Gehört doch zu jener Arbeit die Fähigkeit, sich in die innere religiöse Stellung des rechten Christen und ebenso des unvollkommenen und irregehenden Christen lebhaft hineinzudenken und hineinzufühlen und doch bei aller Lebhaftigkeit des Mitfühlens ruhig darüber zu reflektiren und es zur verständlichen Darstellung zu bringen, was Gott für den einen in der Welt seines Glaubens, was er für den andern in der Welt seines Wahnes ist. Hier greift auch eine geschichtliche Arbeit von unerschöpflichem Reichtum in die Gotteslehre der Dogmatik ein: nicht nur die verschiedenen Gottesbegriffe

sind in ihrer Aufeinanderfolge zu reproduciren, sondern die Geschichte des Glaubenslebens, welches in verschiedenem Maß in die Tiefen Gottes eingedrungen ist, muß verständlich gemacht werden. Angesichts dieser schwierigen und unabsehbaren Aufgaben, welche der Glaubenslehre, aber auch der historischen Theologie in Beziehung auf die christliche Gotteserkenntnis gestellt sind, darf man auch bei der höchsten Schätzung der bisherigen Leistungen sagen, daß der Theologie noch das Meiste zu thun übrig bleibt. Sie darf aber diese Arbeit nicht abweisen, weil sie auch für das praktisch-kirchliche Leben nötig ist. Die Predigt und der kirchliche Unterricht erwartet von der Gotteslehre der Dogmatik Klarheit darüber, welche Richtung einzuschlagen ist und welche Abwege zu vermeiden sind, wenn die Hörer und Schüler in die Erforschung der Tiefen Gottes sollen hineineingezogen werden.

VII.

Wenigstens einige Folgerungen, welche sich für die Predigt und den kirchlichen Unterricht aus unserer Untersuchung ergeben, sollen hier skizzirt werden. Zuerst Einiges für die Predigt! Nach allem wäre es grundverfehlt, wenn wir in unserem Predigtzeugnis von Gott und Gottes Liebe ängstlich solche Ausdrücke meiden wollten, welche anschauliche Bilder oder die Analogie des menschlichen Seelenlebens zur Bezeichnung des göttlichen Wesens verwenden. Wie unwirksam bleiben solche Predigten, welche mit einer möglichst „gereinigten Gottesidee" operiren! Das hat mancher unter uns vielleicht selbst erfahren; auch wer Gelegenheit gehabt hat, Übungspredigten junger Theologen zu hören, wird das beobachtet haben. Eine Predigt also, welche zünden soll, muß auf jenes Streben verzichten. Aber es wäre übel, ja es wäre Sünde, wenn wir bloß, um recht wirksam zu predigen, zu den uns innerlich fremden Wendungen unseren Mund gewöhnen wollten, ohne ein höheres Recht oder vielmehr Gesetz, welches die Anwendung jener Ausdrücke gebietet. Dieses Gesetz ist uns aber gegeben in dem Satz, welcher bei unserem Nachdenken über die christliche Gotteserkenntnis sich ergeben hat: In unserem Reden von Gott sind diejenigen Ausdrücke richtig und

wahr, in welchen die erfahrbaren Tiefen der heiligen Liebe Gottes normal d. h. gemäß dem Evangelium von Jesu Christo und zugleich deutlich und verständlich bezeichnet werden. Das ist das einzige objektive Gesetz der Wahrheit, welches einem Prediger für sein Zeugnis von Gott maßgebend sein muß. Subjektiv wahrhaftig redet er solange, als er von Gottes Wesen nur solches bezeugt, was nach seiner eigenen Überzeugung ein rechter Christ im Glauben an Jesum Christum erfahren soll und kann, und was er selbst in seinem Leben zu erfahren ernstlich verlangt. Damit ist uns Predigern die Freiheit gegeben, uns nicht bloß auf den Kreis unserer oft so dürftigen Christenerfahrung zu beschränken; zugleich aber sind wir damit vor der widerlichen und seelengefährlichen Rhetorik gewarnt, zu welcher ein Prediger versucht ist. Leider nur zu oft kommt es vor: Der Redner bezeugt seinen Zuhörern mit eindringlichen Worten das Größte von Gott und den Tiefen seiner heiligen Liebe, etwa im Anschluß an die Schriftsteller des Neuen Testaments oder an Zeugnisse anderer christlicher Glaubensmänner, er ist auch von der Wahrheit seiner Worte „überzeugt", aber er macht sich doch nicht klar, daß er selbst die Tiefe dessen, was er von Gott bezeugt, im Glauben erfahren sollte, und vergißt die demüthige Bitte, daß Gott sie ihn erfahren lasse; damit aber verräth er, daß auch seine „Überzeugung" entweder nur ein ästhetisches Wohlgefallen oder ein gewohnheitsmäßiges Fürwahrhalten, nicht aber eine selbständige Herzensüberzeugung ist. Dagegen darf der Prediger getrost und ohne jede Verletzung der subjektiven Wahrhaftigkeit das, was ein wahrer Christ von Gottes Tiefen fortschreitend erfahren soll und was er selbst im Glauben immer mehr zu erfahren verlangt, seinen Zuhörern in solchen Ausdrücken bezeugen, welche die geist- und lebenschaffende Größe Gottes richtig und verständlich bezeichnen, auch wenn er sie kritisch für unzureichend halten muß, die Form des inneren Lebens und ewigen Schaffens Gottes zu bestimmen.

Man könnte aber etwa das wenigstens als eine Forderung der Wahrhaftigkeit aufstellen, daß der Prediger das offene Geständnis von der eben bezeichneten Unzulänglichkeit der gebrauchten Ausdrücke ablege. Sonst würde, kann man sagen, der einfache

Zuhörer nur dazu verführt, daß er die Bild- und Gleichnisreden, in welchen wir allein die erfahrbare Tiefe des göttlichen Wesens richtig bezeichnen, zugleich für adäquate Beschreibungen der ewigen göttlichen Daseins- und Wirkungsweise nehme. Ich glaube, wir dürfen trotz des Zugeständnisses, das wir schon S. 337 gemacht haben, diese Mahnung doch nicht einfach damit abfertigen: es sei gleichgiltig, ob der Zuhörer zur Einsicht in den Gleichnischarakter unseres Redens von Gott gelange oder nicht, wenn er nur im Bild und Gleichnis die rechte Lebenserkenntnis von Gott finde. Wir müssen vielmehr zugeben: hier liegt eine Gefahr vor, durch welche sogar die Gesundheit des Glaubenslebens selbst bedroht werden kann. Wer nämlich an seiner Gottesanschauung die korrekte und allein adäquate Vorstellung von Gottes ewigem Leben und Schaffen zu haben meint, kann über der untrüglichen Gotteslehre, welche er innehat und in der Kirche anerkannt sehen will, leicht vergessen, daß alle Zeugnisse von Gott ihn nur dazu anleiten wollen, im eigenen Leben sich Gott hinzugeben und ihn so als seinen Gott in der Tiefe seiner Liebe kennen zu lernen. Nur ein Symptom von der Ungesundheit dieses Christenlebens ist es dann, wenn ein liebloses Verdammen gegen den geübt wird, welcher einen Einblick in den Gleichnischarakter unseres Redens von Gott hat und in der Darstellung der normalen christlichen Glaubenserkenntnis sich freier bewegt. Hinter solchem herben Aburteilen über die freiere Einsicht verbirgt sich aber nur eine Schwäche des unkritischen Standpunkts. Wer keinen Unterschied zwischen der lebendigen Erkenntnis der Tiefen Gottes und zwischen den menschenähnlichen Bezeichnungen zu machen weiß, durch welche wir wohl die Allmachtsgröße der göttlichen Liebe uns gegenwärtig erhalten und anderen bezeugen, aber die unlösbaren Probleme in Beziehung auf das göttliche Leben und Schaffen nicht zu lösen vermögen, der ist der Gefahr ausgesetzt, durch eine Kritik im Sinne von Strauß sofort in seinem eigenen Glauben ins Wanken gebracht zu werden. Eine solche Kritik erreicht aber heutzutage sogar oft den einfachsten Mann unter unseren Zuhörern. Daher wird die Predigt in der That darauf Bedacht nehmen müssen, solcher Kritik ihre Waffen zu entwinden, indem sie selbst über

den Gleichnischarakter unserer Vorstellungen und Worte von Gott ausdrückliche Belehrung gibt. Schwierig ist solche Unterweisung allerdings. In dem wertvollen Büchlein „Zur bäuerlichen Glaubens- und Sittenlehre. 2. Aufl. Gotha 1890" (S. 44) lesen wir: „Wenn man den Confirmanden sagt, Gott habe nicht Arme und Beine wie wir, dann horchen sie ängstlich auf, als sollte ihnen Gott genommen werden; dagegen atmen sie wieder auf, wenn man ihnen sagt, daß die heilige Schrift von Gliedern Gottes rede, was sie damit meine und daß wir in demselben Sinne beim Beten uns Gott in menschlicher Gestalt denken dürften." Eben diese Notiz zeigt aber auch schon, wie eine Belehrung in diesem Punkte möglich ist. „Ganz getrost", sagt derselbe Verfasser, „kann man dem Bauern von der Entdeckung jenes frommen Geistlichen [des Kopernikus] Mitteilung machen, wenn man ihm nur auch sagt, was der Himmel in der heiligen Schrift zu bedeuten hat, daß es für uns noch ebenso natürlich sei, uns die höhere, geistige vollkommene Welt nicht unter unseren Füßen, sondern hoch über uns vorzustellen, und daß wir nach wie vor beim Beten zum Himmel aufschauen und uns da Gott auf seinem Thron, umgeben von den Engeln und Seligen, denken, so daß wir uns den Himmel, wenn nur rein, so schön ausmalen dürften, wie wir nur könnten." Darauf kommt es in der That an, daß wir unsere Zuhörer selbst „die höhere, geistige vollkommene Welt," die reine Welt, die Welt des Gebets in Jesu Christo fühlen und finden, daß wir sie Gottes Freundlichkeit und Gottes heiligen Ernst in ihrem eigenen Leben erkennen lehren; dann dürfen wir es auch wagen, ihnen direkt zu sagen, daß Gott nicht Glieder habe wie wir, und nicht an einem Orte des Raumes wohne, daß auch in seinem Innern die Gedanken, Entschlüsse und Gefühle sich nicht so ablösen und in gleicher Weise abspielen wie bei uns zeitlichen Menschen, ja daß alle Ausdrücke, in welchen wir Gottes ewige Größe schildern wollen, dazu nicht hinreichen.

Die ausdrückliche Belehrung ist aber nicht das einzige Mittel der Predigt, wenn sie die Hörer vor einem falschen Verständnis der bildlichen Bezeichnungen der Tiefen Gottes bewahren will; zwei andere Mittel sind Steigerung und Variation derselben.

„Der Himmel ist mein Thron und die Erde meiner Füße Schemel" (Jes. 66, 1): damit ist der Phantasie eine Erweiterung zugemutet, durch welche ihr die scharfen Umrisse des sinnlichen Bildes verschwimmen; wenn der Prediger eine solche Beschreibung aufnimmt, so nimmt auch der einfache Zuhörer, ohne besonders darüber zu reflektiren, Thron und Schemel und Füße nur als Bild und Gleichnis, an dem wir nicht haften dürfen. Oder wenn wir sagen, daß Gott seine schützende Hand über das Haupt der Seinen breite, daß er mit dem Schatten seiner Flügel sie decke, daß er uns in seine Vaterarme schließe, so ist gerade durch die ausgeprägt sinnliche Gestalt dieser Bilder dafür gesorgt, daß sie als Bilder aufgefaßt und als eine Anleitung dazu verstanden werden, im Herzensglauben Gottes Vaterliebe zu erkennen. Indem durch die kräftige farbenreiche Ausmalung gleichsam Gott und sein Walten mitten in unsere sichtbare, greifbare Welt hereingezogen wird, empfinden wir unwillkürlich nur um so schärfer den Kontrast zwischen dem, was wir wahrnehmen, und dem, was wir im Glauben erfahren sollen, und gerade dadurch werden wir gebieterisch gezwungen, über das Gleichnis zu der Glaubenswirklichkeit uns zu erheben. Auch in dem oben (S. 342) angeführten Beispiel aus Luther ist gerade durch die Steigerung die Gefahr vermieden, daß der bildliche Charakter der Schilderung von Gottes Wesen verkannt werde.

Noch einleuchtender ist das andere Mittel, die Variation unsererer Bezeichnungen. Ein Prediger, der wirklich mit seinem großen Gegenstande ringt, wird auch immer neue Wendungen suchen, um etwas von den Tiefen Gottes seinen Hörern zu erschließen. Mit den Predigern haben christliche Dichter, von der überragenden Größe der Erkenntnis Gottes in Jesu Christo überwältigt, in immer neuen Zungen davon Zeugnis abgelegt. Bei ihnen erfüllt sich etwas von jenem Wort des Apostels, daß wir das, was uns von Gott zu Liebe gethan ist, aussprechen „nicht in Schulworten menschlicher Weisheit, sondern in solchen, wie sie der Geist lehrt" (1. Cor. 2, 13). Nicht jedem, der im Geiste Jesu Christi lebt, ist die Geistesgabe verliehen, in neuen ergreifenden Worten Gottes Tiefen zu verkündigen; und nichts ist verderblicher, als wenn ein Prediger nach künstlichen Wendungen und originellen

Ausdrücken hascht. Aber jeder, der von den Geheimnissen Gottes, welche im Evangelium geoffenbart sind, als Prediger öffentlich zu sprechen hat, kann und soll aus der christlichen Predigt von der Apostel Zeit an, aus der christlichen Erbauungsliteratur, aus der christlichen Dichtkunst immer neue Ausdrücke schöpfen, um auch in den Herzen der Zuhörer eine Offenbarung dieser Geheimnisse anzubahnen und „ihrer etliche zu gewinnen". Welche Manchfaltigkeit uns hierin zu Gebote steht, zeigt am besten ein Blick in unser Gesangbuch. Man beachte nur in einem Lied, wie dem P. Gerhardt'schen Loblied: „Ich singe dir mit Herz und Mund" oder dem Abendlied von B. Schmolk: „Hirte deiner Schafe" den Reichtum der Schilderungen von Gottes Liebe und Walten. Wenn wir denselben auch in der Predigt verwerten, natürlich nicht als einen äußerlichen Schmuck der Rede, sondern zur Bezeichnung dessen, was uns von Gottes Gnadenwirken innerlich verständlich geworden ist, so ist durch die Abwechslung selbst schon dafür gesorgt, daß die Hörer nicht in dem einzelnen Ausdruck einen unfehlbaren Aufschluß über Gottes Lebensform suchen, sondern nach dem Schatz lebendiger Glaubenserkenntnis fragen, welcher in den schwachen Gefäßen unserer Vorstellungen und Worte geborgen ist.

Es könnte die Befürchtung rege werden, daß durch solche Abwechslung wie auch durch die Steigerung nur Zuchtlosigkeit und Verwilderung in der Predigtrede einreiße. Jedoch gibt es zwei Hauptnormen, durch welche wir in Zucht gehalten werden. Die eine ist das oben S. 353 f. ausgesprochene Gesetz: ängstlich zu vermeiden ist jeder Ausdruck, durch welchen die Zuhörer zu irgend welchen anderen Erfahrungen und Erlebnissen getrieben werden, als gerade zu denen, zu welchen uns Gottes Offenbarung in Christo führen will. Darin muß die Einheit bei aller Manchfaltigkeit des Ausdrucks liegen. Zudem gilt die zweite Norm: bei aller Freiheit, immer neue Formen, auch je nach den Bedürfnissen der Zeit, für das Zeugnis von unserem Gott und Vater zu suchen, muß doch auch in dieser beweglichen Masse ein Grundstock von Bezeichnungen erhalten bleiben, welcher die Stetigkeit und Richtigkeit des christlichen Zeugnisses verbürgt. Im Neuen

Testament ist dieser Grundstock der Hauptsache nach gegeben; einzelne Bezeichnungen, welche in der Geschichte der christlichen Kirche von den Klassikern des Glaubenszeugnisses geprägt worden sind, sind als unverlierbare Errungenschaft dazu gefügt worden. Der eiserne Bestand liegt aber in den Bezeichungen, durch welche Jesus Christus selbst uns dazu anleitet, daß wir Gott als seinen und unseren himmlischen Vater erkennen lernen. — Wir dürfen dabei unterscheiden zwischen den direkten Bezeichnungen des Wesens Gottes, welche Christus anwendet, und zwischen den Gleichnissen, deren Form selbst schon Verwahrung dagegen einlegt, die sinnlich-anschaulichen oder anthropopathischen Züge direkt auf Gott zu übertragen. Wo Jesus direkt Gottes Wesen und Wirken uns offenbart, wendet er vor allem die einfachsten Grundthätigkeiten unseres eigenen Seelenlebens bei der Bezeichnung Gottes an: Gott sieht, weiß, will, beschließt; noch mehr aber sagt er von ihm solche Eigenschaften und Thätigkeiten aus, welche für uns Menschen ein sittliches Ideal in sich schließen. Hierher gehören Begriffe wie Liebe, Erbarmen, Geduld, Vollkommenheit. Auch der eigentliche Gottesname des neuen Bundes „himmlischer Vater" ist von dieser Art: Gott der rechte Vater, so wie ein irdischer Vater sein sollte! Indem diese ethischen Begriffe uns selbst eine Aufgabe von unerschöpflichem Reichtum vorhalten, treiben sie uns zugleich, in der Erforschung und Erfahrung der väterlichen göttlichen Liebe immer tiefer zu dringen, zugleich aber auch in immer weiterem Umfang unseres Lebens und des Geschehens in der Welt diese Erfahrung zu suchen. Diese ethischen Begriffe, mit welchen die Kategorien des persönlichen Lebens unmittelbar verbunden sind, bilden in der Wortverkündigung Jesu Christi von seinem Vater den lebendigen Mittelpunkt; sie sind auch die feste Norm aller unserer Bezeichnungen von Gott. Nur was zu ihnen sich fügt, ist ächt christlich. — Gegenüber diesem unantastbaren Kern erscheint der Rahmen der Weltanschauung, in welchem sich Christus bei seinem ἐξηγεῖσθαι θεόν bewegt, als ein variableres Element. Aber der immer wiederkehrende Begriff „Vater im Himmel" erinnert uns daran, daß doch auch die Grundzüge jenes kindlichen Weltbildes für unser Zeugnis von

Gott unvergängliche Bedeutung haben. Nicht nur wegen der uns bindenden Autorität Christi, sondern aus inneren Gründen! Wir mögen noch so überzeugte Kopernikaner sein, dennoch ist „der Himmel droben", von welchem Regen und Sonnenschein zu uns hernieder kommen, ein niemals aufzuhebendes Anschauungsverhältnis: von Kind auf hängt mit der Anschauung von dem weiten, hohen und lichten Himmel droben und von unserer Erde hier unten unser innigstes Gemüthsleben zusammen, so gut wie mit dem Gegensatz von Licht und Finsternis. Schon die Dichtkunst kann daher niemals jener Anschauung entraten, noch viel weniger das christliche Zeugnis von Gott, welches uns von Kind auf etwas von Gott soll fühlen und finden lehren. — Unter den Ausdrücken, welche Jesus zur Bezeichnung Gottes und seines Wirkens gebraucht, sind endlich nur wenige im engeren Sinne des Wortes anthropomorphisch. Nur einzelne alttestamentliche Anthropomorphismen hat Jesus sich angeeignet, und zwar solche der geistigsten Art (Gottes Angesicht; Gottes Finger); sie mahnen uns in ihrer Spärlichkeit daran, daß auch wir Christen, wenn wir Gottes persönliches Wesen festhalten wollen, uns zwar von der äußeren leiblichen Erscheinung der menschlichen Persönlichkeit nie völlig loszumachen vermögen, auch nicht gewaltsam loszureißen brauchen, daß es aber in dieser Beziehung doch gilt, evangelische Keuschheit zu wahren.

Schon durch ästhetische Rücksichten ist dem Prediger ein Maßhalten geboten: eine Steigerung der Bilder bis in's Groteske und Häßliche oder ein kaleidoskopischer Wechsel derselben würde schon dadurch, daß der gute Geschmack daran Anstoß nehmen müßte, der wahren Wirkung der Predigt Eintrag thun. Ich meine aber, daß die ästhetische Norm am sichersten von uns eingehalten wird, wenn wir die vorher genannten zwei Hauptnormen unverrückt im Auge behalten, vor allem, wenn wir in Jesu Zeugnis von seinem himmlischen Vater uns ganz einleben. — Je mehr wir uns selbst von Jesu Christo in eine lebendige Erkenntnis der Tiefen Gottes einführen lassen, desto weniger werden uns die von ihm gebrauchten Bezeichnungen Gottes noch jene Zweifel erregen, die wir oben S. 291 ff. aufführten; wir werden in ihnen vielmehr den verständlichsten und einfachsten Ausdruck der Glaubens-

erkenntnis entdecken, in welche uns Christus fortschreitend einführen will.

Aus den besten evangelischen Predigern der Gegenwart ließen sich Beispiele dafür entnehmen, wie die richtige Freiheit und Manchfaltigkeit mit der Gebundenheit und Einheit des christlichen Glaubenszeugnisses sich vereinigen läßt. Wer der Predigt die Aufgabe stellt, eine korrekte Lehre über Gottes Wesen, Eigenschaften und Werke als objektive fertige Erkenntnis gleich anderen Resultaten menschlichen Erkennens einzuprägen, mag in der Predigt der Gegenwart die sichere Ruhe und Einheit vermissen. Ich will auch nicht leugnen, daß sie zum Teil in ein unsicheres Tasten verfallen ist; aber das manchfaltige Ringen ist doch vielleicht ein Anzeichen der Einsicht, daß durch unsere Predigt die Zuhörer nicht einen wohlformulierten Gottesbegriff, sondern eine Anleitung empfangen sollen, selbst mit ihrem Glauben und Leben in die Lebenstiefen Gottes einzudringen.[1]

---

[1] Statt aus bekannten deutschen Predigern zerstückelte Illustrationen zu dem zu geben, was ich über die Mittel der Predigt bei ihrem Zeugnis von Gott gesagt habe, teile ich lieber ein zusammenhängendes Stück aus einer wohl wenig bekannten Predigt des gewaltigen englischen Dissenter-Geistlichen Spurgeon in Übersetzung mit. Dasselbe mag uns Deutsche in manchem als Geisteserzeugnis des „excentrischen Predigers" anmuten, aber es versucht doch in mächtigem Bilde von den Tiefen göttlicher Liebe Zeugnis zu geben; zugleich aber ist durch virtuose Verwendung von Steigerung und Variation der Ausdrücke dem Hörer sofort klar gemacht, daß wir in Bild und Gleichnis uns bewegen. Die Predigt (vom 15. Aug. 1886, Metropolitan Tabernacle Pulpit Nro. 1914) handelt über den Text Jer. 31, 3. Der letzte Teil der Predigt führt aus, daß der große Beweggrund der göttlichen Gnadenzüge ewig währende Liebe ist (vgl. Text: I have loved thee with an everlasting love). Die Erklärung dieses Begriffs „ewig währende Liebe" leitet der Prediger ein mit den Worten: „Ich brauche nicht länger zu predigen, aber euch brauche ich dazu, daß ihr nachdenkt. Beschreibung thut hier nicht so sehr not, als Nachsinnen und Umsetzen in's Leben. Denkt euch, ihr hörtet die Stimme, welche mit einem Wort Himmel und Erde schuf! Denkt euch, ihr hörtet sie als eine noch leise Stimme euch in's Ohr flüstern: ‚ich habe dich geliebt mit ewig währender Liebe; darum habe ich mit Liebeshuld dich gezogen'. Vielleicht je weniger ich darüber rede, desto besser; denn Worte können das Unaussprechliche nicht aussprechen. Laßt nur euren Geist sich ganz durchdringen mit der göttlichen Zusicherung: ‚Ich habe dich geliebt mit ewig währender Liebe'. Nehmt

Nur ein Wort noch über die Gotteslehre im kirchlichen Jugendunterricht! Nach seinem ganzen lehrhaften, nicht rhetorischen Charakter und aus Rücksicht auf die Altersstufe der

---

sie in euer Inneres auf, wie Gideons Vließ den Thau einsog!" Nach dieser Mahnung, daß sich die Tiefen göttlicher Liebe nur in persönlichem Glauben erforschen lassen, zeigt der Prediger in Kurzem, daß mit dem Satz: „Ich habe dich geliebt" eine vollendete wirkliche Thatsache bezeichnet sei und daß diese Wirklichkeit göttlicher Liebe nicht von uns empfunden werden kann, ohne daß wir die Liebe erwidern. Nun erst sucht er die Zuhörer in das Verständnis des Höchsten, des Wortes „mit ewig währender Liebe" einzuführen. „Sehet da das hohe Alter dieser Liebe: ‚ich habe dich geliebt mit ewig währender Liebe'. Ich liebte dich, als ich für dich am Kreuze starb; ja ich liebte dich längst zuvor, und darum nur starb ich. Ich liebte dich, als ich den Himmel schuf und die Erde, schon im Hinblick auf dein Wohnen auf ihr; ich liebte dich, ehe ich Meer oder Gestade geschaffen. Als diese große Welt, die Sonne, der Mond und die Sterne im Herzen Gottes noch schlummerten, gleich ungebornen Wäldern in der Eichelkapsel, da liebte er sein Volk. Er sah sie in dem Glas der Zukunft mit vorherwissendem Auge, viele Lebensalter, bevor Lebensalter begannen, und damals liebte er sie mit ewigwährender Liebe. Es giebt einen Anfang für die Welt, aber es gibt keinen Anfang für die Liebe Gottes zu seinem Volk. — Und doch erschöpft dies noch nicht den Sinn von ‚ewig währender Liebe'. Es hat nicht einen einzigen Augenblick jemals gegeben, in welchem der Herr sein Volk nicht geliebt hat. Da war kein Stillstand, keine Ebbe, kein Bruch in der Liebe Gottes zu den Seinen. Diese Liebe kennt keine Veränderlichkeit, keine wechselnde Umschattung. Da wir kleine Kinder waren und ihn nicht zu kennen vermochten, liebte er uns. Da wir unverständige junge Menschen waren, auf verkehrten Wegen hinstürmend, liebte er uns. Da wir Männer wurden, hart und schwielig, der göttlichen Gnade widerstrebend, da zog er uns, ob auch wir ihm nicht nachliefen; denn er liebte uns auch zu der Zeit. Er liebt uns diesen Tag so stark als je, selbst wenn er uns vielleicht jetzt eben züchtigt. Seine Liebe ist ein Strom, immer fließend und überfließend: niemals wird er abnehmen, und er kann auch nicht zunehmen; denn er ist schon unendlich.

Eine Liebe ist mein, die kein Wechsel mir raubt;
Nicht so hoch ist die Höhe ob meinem Haupt,
Nicht so tief ist die Tiefe, die unten droht,
Sie ist frei und ist treu, sie ist stark wie der Tod.

‚Ich habe dich geliebt mit ewigwährender Liebe'. Ihr möget einen Flug in die Zukunft thun; ihr werdet diese Liebe noch immer bei euch finden. Ewig währende Liebe währt für immer und ewig. Gewisse Gottesgelehrte haben versucht, diesem Wort ‚ewig während' das Herz auszuschneiden und ausfindig zu machen, daß es eine begrenzbare Periode bedeutet; aber es ist ver-

Schüler darf dieser nicht alle die Mittel anwenden, welche der Predigt zu Gebot stehen. Besonders mit Steigerung und Variation der Bilder muß er vorsichtig sein, wenn er nicht verwirren will. Aber das Ziel ist dasselbe wie in der Predigt. Nicht oft und eindringlich genug können wir uns selbst und einander gegenseitig es sagen: es ist nichts damit geschaffen, wenn unsere Kinder am Schluß ihres Unterrichts die Eigenschaften Gottes richtig aufzuzählen und zu definiren oder wenn sie über die Trinitätslehre richtige Auskunft zu geben wissen, es sei denn daß ihnen auch das verständlich geworden ist, daß sie im Glauben und Leben allein Gott recht sollen kennen lernen. Sie haben nicht ein Wort unserer Belehrung über Gott wahrhaft verstanden, wenn es ihnen nicht aufgegangen ist, daß man das alles als etwas Wirkliches erfahren soll und kann. Darüber, wie dieses Verständnis geweckt werden kann, hat die Katechetik Auskunft zu geben. Soviel aber ergiebt sich schon aus unserer Untersuchung: wir müssen das, was uns von Gott zu Lieb gethan ist, den Herzen der Kinder nahe zu

gebens mit Leuten zu streiten, denen Worte reine Federbälle sind, damit zu spielen. Auf's allerklarste währt das, was ewig während ist, für immer und ewig. Ihr und ich, wir mögen weiter leben, bis wir alt und abgelebt werden; aber der Herr wird uns nicht verlassen; denn es steht geschrieben: ‚Ich habe dich geliebt mit ewig währender Liebe'. Wir werden zum Sterben kommen; so soll das ein flaumiges Kissen für unser Sterbebett sein: ‚Ich habe dich geliebt mit ewig währender Liebe'. Wenn wir aufwachen in jener gefürchteten Welt, zu welcher wir sichern Laufes hineilen, werden wir unendliche Seligkeit finden in ‚ewig währender Liebe'. Wenn das Gericht verkündigt wird und der Anblick des großen, weißen Thrones alle Herzen zittern macht und die Posaune ertönt, über die Maßen laut und lang und unser armer Staub von seinem stillen Grabe aufwacht, werden wir unsere Erquickung finden in der göttlichen Zusicherung: ‚Ich habe dich geliebt mit ewig währender Liebe'. Wälzet euch hinab, ihr Zeitalter; ewig währende Liebe bleibt. Stirb hin, Sonne und Mond, und du, o Zeit, begrabe dich in die Ewigkeit; wir brauchen keinen anderen Himmel als diesen: ‚Ich habe dich geliebt mit ewig währender Liebe'." — Diese Predigt kümmert sich wenig um eine möglichst geläuterte abstrakte Gottesidee; und doch, auch wenn wir Bedenken gegen diese und jene Wendung haben, wir werden nicht leugnen, daß der Geist in ihr lebt, welcher die Tiefen Gottes erforscht, und daß sie zugleich auch die Zuhörer von einem beschränkten Haften an einer unzureichenden Vorstellung von Gott oder von einer sinnlichen Auffassung des Himmels loszureißen geeignet ist.

bringen versuchen: vor allem die Person Jesu Christi und das Gute, das Christus uns schenken will, zusammen mit der Aufgabe, die er uns stellt, ebenso Gottes Wohlthaten und heilsame Züchtigungen, die das Kind selbst freilich kaum erst zu erfahren beginnt, aber am Leben anderer Menschen mitfühlend sehen kann. Der Gottesbegriff, in welchem alles das zusammengefaßt wird, wird nicht in manchfaltigen Bildern, sondern in möglichst wenigen scharfen Bezeichnungen ausgeprägt werden müssen, welche jenen Inhalt richtig und deutlich wiedergeben und damit die richtige Glaubenserfahrung sichern. Dies leisten aber keine andern Bezeichnungen des Wesens Gottes so wie diejenigen, welche Jesus Christus selbst uns darbietet (Vgl. S. 359 f.). Wenn der Lebensinhalt dieser Bezeichnungen den Kindern verständlich gemacht wird, so dürfen wir wohl auch im Jugendunterricht eine ausdrückliche Belehrung darüber wagen, daß auch diese Bezeichnungen und Worte stets noch etwas Bildliches an sich haben und an Gottes Majestät nicht hinanreichen. Statt der Steigerung und Variation der Bilder, durch welche die Predigt diese Belehrung unterstützen kann, bietet sich im Jugendunterricht ein anderer Weg. Jesus selbst, der Meister auch der pädagogischen Weisheit, zeigt uns denselben. Mit der lichten Klarheit seines Lehrens, welche auch durch jede kritische Untersuchung der von ihm überlieferten Worte nur um so heller wird, hat er neben der direkten Bezeichnung der vollkommenen heiligen Liebe Gottes noch eine reiche und manchfaltige Unterweisung darüber gegeben, wessen wir uns zu Gott versehen sollen und wessen er sich zu uns versieht, nämlich in der Form des Gleichnisses. Gerade in ihrer ursprünglichsten Form scheinen die Gleichnisse Jesu eine verschwommene Übertragung irdischer Verhältnisse auf Gott und göttliche Dinge möglichst vermieden, vielmehr Göttliches und Irdisches in klarer und reinlicher Vergleichung und damit auch Scheidung nebeneinander gestellt zu haben.[1] Wir können nicht besser verfahren. In Gleichnissen, vor allem in den Gleichnissen Jesu selbst haben wir das katechetische Mittel, das zu erfahrende Wesen Gottes unseren Kindern verständlich zu

[1] Vgl. A. Jülicher, die Gleichnisreden Jesu. Freiburg i. B. 1888.

machen und doch grobe Versinnlichung zu meiden. Diesen Dienst thun sie freilich im Unterricht nur, wenn sie reinlich als Gleichnisse durchgeführt werden. Wer in vorschnellem Allegorisiren Gott selbst für den König oder den Gastgeber oder den zürnenden Herrn oder gar den harten Richter erklärt, für den ist jene pädagogische Weisheit Jesu verloren, welche an Stelle der grandiosen Anthropomorphismen und der Anthropopathie des Alten Testaments zum großen Teil das schlichte Gleichnis setzt. Nicht in geistreicher allegorischer Spielerei, deren künstliches Gewebe die Kinder doch bald zerreißen, haben wir ihnen diese Gleichnisse nahe zu bringen; sondern klar und anschaulich haben wir z. B. das Verhalten des irdischen Vaters seinem verlorenen Sohn gegenüber zu schildern, um dann mit einem scharfen: „Sehet, so macht es auch Gott" zu der Anwendung überzuleiten.[1] So können wir hoffen, den Kindern es

[1] In katechetischen Seminarübungen habe ich seiner Zeit Proben mit dem oben geforderten Verfahren zu machen gesucht. Die mir eingereichten Entwürfe entnahmen in der Regel dem Gleichnis die allegorische Darstellung irgend einer Glaubenswahrheit (z. B. dem Gleichnis vom verlorenen Schaf das Thema, daß Gott der gute Hirte sei, der uns verlorene Schäflein suche) und suchten nun den Stoff für die Ausführung durch möglichst ausgiebiges Ausdeuten der einzelnen Züge zu gewinnen. Dem gegenüber gab ich die Anweisung: zu allererst sei der im Gleichnis geschilderte natürliche Vorgang so anschaulich wie möglich auszuführen und dabei zum einzigen Gesetz für alle weitere detaillierte Ausmalung das zu machen, daß der Hauptpunkt dieses natürlichen Vorgangs in so scharfer Beleuchtung, als nur möglich, den Kindern in's Auge fallen müsse (z. B. welche Freude, wie der Hirte sein Schäflein wieder hat! — Wie unerwartet, daß das kleine Senfkorn einen so großen Baum giebt, einen viel größeren, als manches recht stattliche Samenkorn!); dann erst solle man zeigen, daß es in diesem Punkt bei Gott gerade so ist oder mit dem Reiche Gottes gerade so geht, und man dürfe dies nun ohne Rücksicht auf die einzelnen Züge des Gleichnisses in selbständiger Gedankenbewegung klar machen, wenn man nur alles sicher auf das Ziel hinausleite: in dem Hauptpunkte ist es also gerade so wie im Gleichnis (z. B. so groß, wie die Freude des Hirten, ist die Freude im Himmel über einen Sünder, der Buße thut. Warum das? Weil Gottes höchster Wille damit erfüllt ist! Woher wissen wir, daß dies Gottes höchster Wille ist? Wie können wir selbst es im Leben erfahren, daß Gott den Sünder retten will? 2c. 2c. Darum also herrscht Freude im Himmel, wenn der Sünder gerettet ist, gerade so wie bei dem Hirten). So vielen Bedenken diese Anweisung begegnete, ich fand sie doch stets bewährt.

innerlich klar zu machen, daß sie Ähnliches, wie sie bei dem verlorenen Sohn in innerer Teilnahme miterleben, auch Gott gegenüber **erleben** können und sollen, und daß viele Christen auf Erden solches wirklich erlebt haben. Wir werden aber geduldig und zufrieden sein müssen, wenn die Kinder eine sie ergreifende Ahnung davon haben, welche Tiefen Gottes in ihrem Leben von ihnen erkannt werden sollen und welche große und selige Aufgabe sich ihnen damit eröffnet. Unverstand wäre es zu meinen, daß die Kinder schon die höchsten Begriffe unseres Gottesglaubens in ihrer ganzen Tiefe erfassen können, selbst wenn sie dieselben am Schluß ihres Confirmandenunterrichts gewandt zu handhaben wissen.

Wer aber Zeuge davon sein darf, wie den Kindern von Gottes heiliger Liebe wenigstens soviel verständlich wird, als in ihrem noch engen Lebens- und Gesichtskreis möglich ist, und wie darin das Reich Gottes auch ihnen zu Teil wird, fühlt sich zum Dank dafür gedrungen, daß auch die Unmündigen schon, trotz ihrer kindlichen Vorstellungen von Gottes Leben und Schaffen, im Erforschen der Tiefen Gottes stehen dürfen. Auf diesem Wege haben wir nur fortzuschreiten, und zwar mit kindlichem Herzen. Der forschende Geist, welcher in die Tiefen Gottes eindringt, ist doch kein anderer, als der kindliche Geist, welcher ruft: Abba, lieber Vater. Einzig und allein durch kindliches πιστεύειν werden wir in den Stand gesetzt, „zu fassen mit allen Heiligen, ‚welches da sei die Breite, die Länge, die Tiefe, die Höhe, und zu erkennen die alle Erkenntnis übersteigende Liebe Christi, damit wir erfüllt werden zur ganzen Gottesfülle" (Eph. 3, 18, 19).

Die Offenbarung durch Christus und das Neue Testament.

Von

Lic. **Oscar Holtzmann,**
Professor der Theologie in Gießen.

I.

Jesus Christus hat keine neue Lehre gebracht, sondern er hat ein neues Leben mit Gott und vor Gott in seiner Person vorgestellt. So spricht A. Harnack (Dogmengeschichte I, 1. Aufl. S. 37) einen heute fast von allen theologischen Richtungen anerkannten Gedanken aus. Hinter allen Worten Jesu steht seine ganze gottoffenbarende Persönlichkeit. Man vergleiche auch das Wort von B. Weiß (N. T. Theologie § 1 c): „Die Offenbarung Gottes in Christo hat sich nicht vollzogen durch die Mitteilung gewisser Vorstellungen und Lehren, sondern durch die geschichtliche Thatsache der Erscheinung Christi auf Erden, welche der verlorenen Sünderwelt das Heil gebracht und in dem gottgegebenen Anfang desselben seine Vollendung garantiert hat." Hiemit will Weiß natürlich den Offenbarungswert des Selbstzeugnisses Jesu nicht in Frage ziehen. Vielmehr stellt er diesen Wert des Wortes Jesu ausdrücklich fest (a. a. O. § 9 c). Wenn Jesu irdisch-lebendiges Wirken unbestrittenermaßen in der Predigt des Evangeliums gipfelte und wenn er selbst bemüht war, in seiner Rede alles das verständlich zu machen, was seinen Zeitgenossen an seinem Wirken zunächst unverständlich war[1], so wird man auch vor allem in seinem Wort als dem treuesten Spiegel seines Innern die Gottesoffenbarung

[1] So sind die Gleichnisse von der Sünderliebe Gottes Luc. 15, das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg Mat. 20, 1—16, die Gleichnisse vom Unkraut unter dem Weizen und vom Netz Mat. 13, 24—30. 47—50 aufzufassen.

zu suchen haben: Durch sein Wort verkehrt er ja mit den Sündern, weist sie auf die sie suchende, vergebende Liebe Gottes hin; durch seine Bußpredigt, deren Gewalt freilich nicht im Klang der Rede, sondern in der Macht des neuen, die Herzen ergreifenden, in ihm lebendigen Ideals lag, befreit er sie gewaltsam aus der Knechtschaft der Sünde. So stellt er sich gerade auch durch seine Predigtwirksamkeit als das Abbild seines himmlischen Vaters dar, der die Verirrten nicht von sich stößt, sondern freundlich aufnimmt.

Danach scheint doch die Möglichkeit vorhanden zu sein, eben an den überlieferten Worten Jesu die Offenbarungsthatsache festzustellen und daraus einen Maßstab für die rechte Beurteilung der andern neutestamentlichen Schriftsteller zu gewinnen. Es wäre also zu zeigen, was in der Anschauung Jesu gegenüber allem Bisherigen neu und für die besondere, christliche Entwicklung grundlegend war, und wieweit sich dieser Gehalt in den einzelnen neutestamentlichen Schriften wiederfindet. Es handelt sich hier also durchaus nicht um eine Unterscheidung von Wichtigem und Unwichtigem in der Schrift nach einem im Voraus feststehenden Religionsbegriffe, wie sie G. L. Bauer und auch noch de Wette erstrebten, sondern um eine solche Unterscheidung von religiös Wertvollem und weniger Wertvollem, die in den biblischen Thatsachen, in einer Vergleichung der biblischen Schriften ihren festen, geschichtlich gegebenen Grund hat.

Die folgende Abhandlung will nur die Offenbarungsthatsache aus der Predigt Jesu nachweisen und die Anschauungen des Paulus, des Hebräerbriefs und des Johannesevangeliums bezüglich ihrer Auffassung dieser Offenbarungsthatsache prüfen. Eine vollständige Darstellung der vier Anschauungsweisen ist hier also nicht beabsichtigt. Immerhin wird man zu erkennen vermögen, worauf es mir bei einer künftigen Bearbeitung der neutestamentlichen Theologie hauptsächlich ankäme.

II. Die Gottesoffenbarung in der Predigt Jesu.

1. Zur Feststellung der verschiedensten Beziehungen der Predigt Jesu pflegt man gegenwärtig ziemlich allgemein von seinem Gedanken des Gottesreiches auszugehen. Jesus knüpft allerdings

vielfach an diese Glaubensvorstellung an, in der sich die Hoffnungen der Israeliten zusammenfaßten; aber auch die andere Seite der damaligen jüdischen Frömmigkeit, die Erfüllung des geltenden Gesetzes beschäftigt ihn sehr lebhaft: beides, die Hoffnung des Gottesreiches und die Auffassung der Gesetzespflicht, erfährt durch ihn eine weitreichende Veränderung. Aber die Vorstellung vom Gottesreich war überhaupt damals fließend; eine neue Anschauung hierüber brachte Jesus mit keiner geltenden Größe in augenscheinlichen Widerspruch; dagegen das pflichtgemäße Leben war durch das Gesetz und die sich an das Gesetz anschließende Überlieferung aufs peinlichste bis in die kleinsten Einzelheiten hinein geregelt. Jede Änderung auf diesem Gebiet wurde als Abfall von Mose oder, was keineswegs leichter hingenommen wurde, als sträfliche Gleichgiltigkeit gegen ein heiliges Herkommen beurteilt[1]. So sehen wir denn auch wie der Widerspruch gegen Jesus bei seiner Stellung zum Gesetze beginnt und nur bei seiner letzten Verurteilung findet es der Hohepriester ratsam, den Messiasanspruch Jesu zur Sprache zu bringen, aber auch das erst, nachdem sich die Zeugen wegen seines Wortes gegen den Tempel nicht hatten einigen können (Marc. 14, 55—64).

Seit seiner Taufe durch Johannes lebt ja Jesus in dem Gedanken, daß er der Messias, der künftige König des Gottesreiches ist (Marc. 1, 10. 11. — 8, 29. 30); er weiß, daß dieser Messias nach Ps. 110, 1 zur Rechten Gottes sitzen soll (Marc. 12, 36; 14, 62) und dereinst auf des Himmels Wolken mit den Engeln erscheinen, das Endgericht halten und sein herrliches Reich auf Erden aufrichten wird (Marc. 8, 38—9, 1; 14, 62). Seinen Tod deutet er seinen Jüngern als das notwendige Mittel, diese Verheißung Gottes wahr zu machen (Marc. 8, 31 vergl. 38). So ist es zu verstehen, wenn er sein Leben als Lösegeld zur Erhaltung

[1] Gottesreich und Gesetz verhalten sich zu einander wie Haggada und Halacha. Die Haggada wechselt, die Halacha bleibt. Vrgl. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes im Zeitalter J. Chr. II, 285: „während die Auslegung und Weiterbildung des Gesetzes eine verhältnismäßig streng geregelte war, schaltete auf dem Gebiete der religiösen Spekulation eine fast zügellose Willkür." Wegen der Verbindlichkeit der Halacha s. Sanhedrin XI, 3 (Schürer II, 273 Anm. 75).

vieler bezeichnet (Marc. 10, 45 vrgl. Josephus Antiq. 14, 7, 1) und wenn er bei der Abendmahlseinsetzung an die mit seinem Tod vollendete Bundesschließung die Verheißung knüpft, dereinst im Reiche Gottes mit den Seinigen vereint von einem neuen Gewächse des Weinstocks zu trinken (Marc. 14, 24. 25)[1]. Demgemäß hat seine Predigt hauptsächlich den Zweck, seine Hörer für den Eintritt in dieses Gottesreich tauglich zu machen. Diesen Zweck hat Jesus mit dem Täufer Johannes gemein (Luc. 16, 16 = Mat. 11, 12). Tauglich zum Eintritt in Gottes Reich ist nur, wer im messianischen Gerichte bestehen kann. So ist Jesu Predigt vor allem Bußpredigt, bestimmt durch die Nähe des Gottesreiches (Marc. 1, 15. Luc. 13, 24—30).

In diesen Gedanken unterscheidet sich Jesus nicht grundsätzlich von der vorhergehenden Prophetie. Sein Messiasanspruch wäre, wenn keine weiteren Unterscheidungsmerkmale hinzukämen, wohl etwas Besonderes, aber nichts, was eine innere Eigenart seiner Predigt begründete. Daß Israel nur durch Gerechtigkeit in das Gottesreich eingehen kann, haben die Propheten seit Amos und Hosea immer wieder verkündigt (Amos 9, 8—15. Hosea 2, 6—23); dieser Gedanke hat die mosaische Gesetzlichkeit erst hervorgebracht, wie er jetzt durch Jesus eine neue Auffassung des pflichtmäßigen Lebens hervorbringt. In dem, was bisher besprochen wurde, liegt also nicht der Offenbarungscharakter der Predigt Jesu.

Aber hier kommt bei Jesus ein Gedanke zur Geltung, der nirgends in der vorchristlichen Welt durchgeführt und zum Grundsatz erhoben war. Durch die sittlichen Wirkungen der Predigt Jesu wird das Gottesreich nicht bloß wie durch Erfüllung einer notwendigen Bedingung ermöglicht, vielmehr wird es dadurch unmittelbar herbeigeführt und verwirklicht. In seiner Gerechtigkeit schaffenden Predigt erfüllt Jesus seinen Messiasberuf; in dieser Gerechtigkeit schafft er das Gottesreich. Nur so sind die Gleich-

[1] In der Abendmahlseinsetzung liegt also eine zweifache Wertschätzung des Todes Jesu vor: rücksichtlich des nun vollendeten und durch ihn keineswegs gestörten Lebenswerkes Jesu ist Jesu Tod das Opfer des Jer. 31 verheißenen neuen Bundes; rücksichtlich der noch ausstehenden Verheißung des Herrlichkeitsreiches ist Jesu Tod das notwendige Mittel ihrer Verwirklichung.

nisse verständlich, in welchen er das Gottesreich mit der langsam, aber ohne Zuthun des Sämanns reifenden Frucht (Marc. 4, 26—29), mit dem aus dem Senfkorn erwachsenden Strauch oder mit dem Sauerteige vergleicht, der den ganzen Kuchen durchdringt (Luc. 13, 18—21); nur so kann er erklären, daß das Gottesreich einem im Acker verborgenen Schatz oder einer auch nicht leicht aufzufindenden Perle gleiche (Mat. 13, 44—46); nur so begreift man, wie das Gottesreich nicht äußerlich sichtbar, sondern inwendig in den Herzen der Menschen vorhanden sein soll (Luc. 17, 20. 21)[1], nur so endlich, wie durch Jesu Sieg über die sündigen Mächte das Gottesreich gekommen sein kann (Luc. 11, 20).

Der Gedanke, daß das Gottesreich in der sittlichen Wirkung Jesu vorhanden ist, bezeichnet jedenfalls die christliche Offenbarungsthatsache. Wir erkennen in Jesus den Messias, sobald wir es in uns erlebt haben, daß er wirklich das Gottesreich den Menschen gebracht hat. Aber was ist denn nun dieses Gottesreich? Die Gleichsetzung der sittlichen Wirkung Christi mit dem verheißenen Gottesreich wird gegenwärtig häufig in der Weise erklärt, daß man nicht sowohl von den Werken Jesu, als von dem abstrakten Begriffe eines Reiches ausgeht. So hat es Kant gethan, welchem die neuere Theologie in diesem Punkte vielfach gefolgt ist[2]. Man erklärt wohl, Jesus könne sich doch nicht als Bringer eines Reiches bezeichnen, wenn er nicht mindestens die Stiftung einer Gemeinschaft im Auge habe, die eben durch gegenseitiges sittliches Handeln verbunden sei. Aber so gewiß der Messias in der jüdischen Litteratur überall als Bringer des Gottesreiches gilt, so gewiß ist er nirgends als *Stifter* einer Gemein-

[1] Luther hat diese Stelle richtig übersetzt. ἐντός ist zwar manchmal = ἐν μέσῳ (vrgl. Meyer-Weiß z. d. St. Grimm s. h. v.); es ist auch richtig, daß Jesus schwerlich meint, in den Herzen der Pharisäer sei das Gottesreich vorhanden. Aber die Worte μετὰ παρατηρήσεως, ἰδοὺ ὧδε ἢ ἐκεῖ verlangen als Gegensatz die Bezeichnung eines Ortes, an dem das vorhandene Gottesreich nicht wahrnehmbar sein kann. Die Rede muß mit Olshausen hypothetisch gefaßt werden: „wenn das Gottesreich zu euch kommt, kommt es nicht äußerlich sichtbar, sondern ist in euch." Etwas Wortwidriges (B. Weiß) kann ich in dieser Erklärung nicht finden.

[2] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Drittes Stück III ff.

schaft gedacht. Man kann die Gedanken vom Gottesreiche und vom Messias nur mißverstehen, wenn man sie von ihrem mütterlichen Boden, von der Vorstellung loslöst, daß Israel das Volk Gottes sei. Durch den Messias wird dem Volke Gottes die Herrschaft über die Welt gegeben, der Messias findet eine bestehende, längst bekannte Gemeinde vor.[1]

Aber ist nicht vielleicht auch gerade das ein Neues, Schöpferisches im Auftreten Jesu, daß er den Messiasgedanken von seiner nationalen Schranke gelöst und in eine bis dahin nicht vorhandene Verbindung gebracht hat? Zwei Gleichnisse namentlich sind schon frühe so gedeutet worden, als ob Jesus in ihnen den Vorzug des israelitischen Volkes in Frage ziehe. So ist das Gleichnis vom Festmahl (Luc. 14, 16—24 = Mat. 22, 1—14) ganz offenbar schon von Matthäus verstanden worden. Nachdem er geschildert hat, wie die erstgeladenen Gäste nicht zur Hochzeit des Königssohnes kommen wollen, fährt er V. 7 fort: „Der König erzürnte, schickte seine Heere aus, brachte jene Mörder um und zündete ihre Stadt an." Hier ist entschieden an den Fall Jerusalems zu denken und das Gleichnis soll den Übergang des Evangeliums von den Juden, denen es zuerst gepredigt ist, an die Heiden vorführen. Der nur bei Matthäus stehende Schluß (V. 11—14) zeigt dann an, daß auch die Heiden nicht unbesehen ins Gottesreich kommen. Aber bei Lucas fehlt die deutliche Beziehung auf die Zerstörung Jerusalems und wenn statt dessen bei ihm anstelle der vielbeschäftigten und darum verhinderten Erstgeladenen die Armen, Krüppel, Blinden und Lahmen hereingeführt werden, so erinnert das nicht an den Gegensatz von Juden und Heiden, wohl aber an den Gegensatz von Gesunden und Kranken, den Jesus Mk. 2, 17 als Bild für Gerechte und Sünder gebraucht und besonders werden wir an den Bescheid erinnert, den Jesus Luc. 7, 22 den Abgesandten des Täufers zuteil werden läßt, wo auch die Armut neben allerhand körperlichen Gebrechen erscheint. In diesem Bescheid ist jedenfalls von der Bekehrung der Heiden nicht die Rede. Auch das Gleich-

---

[1] Weber, System der altsynagog. paläst. Theologie XXII, nam. § 86. Schürer, a. a. O. § 29.

nis von den bösen Weingärtnern (Marc. 12, 1—12) darf nicht auf das Verhältnis von Juden und Heiden zu Christus bezogen werden, obgleich auch hier schon Matthäus durch Einschaltung eines Verses (21, 43) diese Deutung angebahnt hat. Er und die beiden andern Synoptiker sagen am Schlusse ausdrücklich, daß das Gleichnis den augenblicklichen Führern des Volkes gegolten habe (Mt. 21, 24; Mc. 12, 12 cf. 11, 27; 12, 13; Luc. 20, 19); das ganze Volk ist nach der aus Jes. 5 bekannten Allegorie unter dem Weinberge zu verstehen.[1]

Auf die Berufung von Heiden zum Gottesreich unter Ausstoßung einzelner Israeliten bezieht sich sicher das Wort Jesu Luc. 13, 28. 29 = Mat. 8, 11. 12, das aber damit die Linie der Prophetie nicht überschreitet. Ebensowenig ist das Wort Luc. 4, 25—27 hier zu verwenden, das wohl eine zeitweilige Wirksamkeit Jesu auf heidnischem Boden ursprünglich rechtfertigt, aber nicht aussagen will, daß das Gottesreich nun den Heiden gegeben sei. Ganz unmißverständlich ist aber die Weisung an die Jünger, nicht auf dem Weg der Samariter und Heiden zu gehen, sondern sich nur an die verlorenen Schafe des Hauses Israel zu wenden. (Mt. 10, 5. 6.)

Auf Stiftung einer Gemeinschaft ist es also nicht zu beziehen, wenn Jesus sich als den Bringer des Gottesreiches weiß. In dem Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Luc. 10, 30—37) ist freilich ausgesprochen, daß barmherzige Liebe enger verknüpft als Volksgemeinschaft und es wird dort zu solcher Verbindung gemahnt. Aber gerade in diesem Gleichnis kommt das Wort Gottesreich gar nicht vor und Jesus legt die Wahrheit seines Gedankens nicht dar durch Ableitung aus einem allgemeinem Begriffe, sondern durch Hinleitung von einer immer wiederholbaren

[1] Die spätere Kirche hat noch andere Gleichnisse gerne auf die Verstoßung der Juden und die Annahme der Heiden gedeutet, so namentlich die Gleichnisse vom Verlorenen Luc. 15 (vrgl. Tertullian de pudicitia 7—9). Auch das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg wurde und wird ohne irgend welchen Anlaß im Gleichnisse selbst auf das Verhältnis von Juden und Heiden zum Gottesreiche bezogen (so Hilgenfeld, Scholten).

Erfahrung[1]. Auch wenn Jesus zeigt, daß in seinem Reiche der Einzelne durch Dienen, nicht aber durch Gewaltthätigkeit und Unterdrückung groß sein müsse (Marc. 10, 42—45), weist er bloß den Unterschied zwischen seinem Reich und den Weltreichen nach, ohne in eine Erörterung darüber einzutreten, ob seine Forderung dem Begriffe eines Reiches besser entspricht. Nur einmal spricht sich Jesus über gewisse notwendige Eigenschaften eines Reiches aus; da meint er aber nicht etwa Gottes Reich, sondern das Reich des Satan (Marc. 3, 24. = Mat 12, 25).

In zwei Gleichnissen über das Gottesreich kommt der Gedanke einer Gemeinschaft allerdings zum Ausdruck, im Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (Mat. 13, 24—30) und im Gleichnis vom Netz (Mat. 13, 47—50). Die Gemeinschaft aber, von der hier die Rede ist, entspricht in keiner Weise der idealen Gemeinschaft der Gerechten, an die man bei dem Worte Gottesreich so gerne denkt, sondern gemeint ist das Zusammensein von Rettbaren und rettungslos Verlorenen in dem Kreise der Sünder, an welche sich Jesus mit seiner Predigt wendet. Die übrigen Bilder für das Gottesreich (Samenkorn, Senfkorn, Sauerteig, Perle und Schatz im Acker) passen nicht zu der Vorstellung einer Gemeinschaft, überhaupt nicht zu der Vorstellung eines Reiches[2], wohl aber lehren sie uns, daß Jesus in den von seiner Person ausgehenden sittlichen Wirkungen das höchste Gut den Menschen zu bringen sich bewußt ist. Die langsam im Menschen reifende Gerechtigkeit ist die Seligkeit, die Jesus als Messias den Menschen bringt, er erfüllt seinen gottgegebenen Beruf, indem er die Menschen aus der Not der Sünde zu der Seligkeit der Gerechtigkeit hinführt.

2. Die Kehrseite der Anschauung, daß die Gerechtigkeit das

---

[1] S. mein „Ende des jüd. Staatswesens und Entstehung des Christentums" S. 320 (Stade, Gesch. des Volkes Israel II, 592). Wenn Jak. 2, 8 das Gebot der Nächstenliebe als νόμος βασιλικός bezeichnet wird, so liegt allerdings eine Beziehung von βασιλικός auf die V. 5 genannte βασιλεία nahe; doch kann auch hier der Ausdruck einfach das „Hauptgebot" bezeichnen. (So Grimm s. h. v.; Huther-Beyschlag und v. Soden z. d. St.)

[2] Baldensperger, Das Selbstbewußtsein Jesu S. 110.

höchste Gut sei, ist die Beurteilung der Sünde als einer auf den Menschen lastenden Not. Jesus verkehrt mit den Sündern. Dadurch unterscheidet sich seine Frömmigkeit ebenso scharf von der regelrechten pharisäischen Frömmigkeit, wie sich seine Anschauung von dem gegenwärtigen Gottesreich von der herrschenden Auffassung des Gottesreiches unterschied. Das ist Beweis genug, daß wir es hier nur mit einer andern Seite der Gottesoffenbarung in Christo zu thun haben. Jesus muß sich verteidigen, weil er mit den Sündern ißt (Marc. 2, 16. 17), weil er von einer übel beleumundeten Frau sich salben läßt (Luc. 7, 36—50); er heißt seinen Zeitgenossen der Zöllner und der Sünder Geselle (Luc. 7, 34); er verurteilt eine auf der That des Ehebruchs ertappte Frau nicht, sondern mahnt sie zur Besserung (Joh. 8, 1—11); er stellt geradezu das demütige Gebet des Zöllners, der seiner sittlichen Mängel gedenkt, dem Gebet des Pharisäers als Muster gegenüber, der seine Pünktlichkeit in der Leistung ceremonieller Übungen vor Gott zu rühmen wagt (Luc. 18, 9—14)[1]; und er erklärt, daß die Zöllner und Dirnen, die sich durch die mächtige Gestalt des Täufers zur Umkehr treiben ließen, eher in das Himmelreich kommen als die hochangesehenen Frommen zu Jerusalem, die sich an diese Gestalt nicht kehrten (Mat. 21, 28—32).

Jesus berührt sich hier mit der alttestamentlichen Prophetie, wie sie in der Reihe von Amos bis Jeremia vertreten ist, insofern, als er gegen die herrschende Frömmigkeit ankämpft, weil sie geringwertigen Handlungen die größte Wichtigkeit beimesse, während sie die einfachsten Pflichten des Menschen gegen den Menschen mißachte. Jesus verteidigt es, daß seine Jünger die herkömmlichen Fasten nicht einhalten (Marc. 2, 18—22), daß sie den Sabbat nicht mit der üblichen Strenge feiern (Marc. 2, 23—28), daß sie die Reinheitsvorschriften übertreten (Marc. 7, 1—23), er beurteilt es als verwerfliche Heuchelei, wenn man mit seinem Almosengeben, Beten und Fasten vor den Menschen groß thut

---

[1] Vrgl. das Gebet des Nechunja ben Hakkana beim Hinausgehen aus dem Lehrhaus (Bacher, Agada der Tannaiten I S. 59).

(Mat. 6, 1—6, 16—18). Er verlangt kurze Gebete (Mat. 6, 7—8) und das von ihm gelehrte Gebet ist ein Muster der Kürze (Luc. 11, 2—4). Im Gegensatz gegen die herrschende Anschauung erklärt er die Unterstützung der Eltern für wichtiger als die Gabe an Gott (Marc. 7, 10—13); die Versöhnung mit dem Bruder ist ihm dringlicher als jedes Opfer (Mat. 5, 23—24); die Leistung des Zehnten an den Tempel ist unwichtig gegenüber der Übung des Rechtes, der Barmherzigkeit und Treue (Luc. 11, 42 = Mat. 23, 23). Ja, Jesus findet, daß das mosaische Gesetz nicht die Höhe der rein sittlichen Forderung innehält: es achtet auf äußere Reinheit, die doch religiös wertlos ist (Marc. 7, 15); es verbietet nur den Mord und doch ist schon Zorn und Scheltwort verwerflich (Mat. 5, 21—22); es gestattet den Eid, der die Unwahrhaftigkeit der Menschen als Regel voraussetzt (Mat. 5, 33—37); es erlaubt die Ehescheidung, die nach der Schöpferordnung Gottes verboten ist (Marc. 10, 1—12).

In dieser Beziehung setzt also Jesus die Arbeit der älteren Propheten fort. Schon bei Amos erklärt Gott dem sündigen Volke, daß Wallfahrten, Festfeiern, Opfer und Gesänge ihm nicht gefallen, wo das Recht nichts gilt und der Arme unterdrückt wird (5, 4—24). Bei Hosea (6, 6) ruft Gott: Barmherzigkeit gefällt mir und nicht Opfer, Gotteserkenntnis und nicht Brandopfer. Ebenso will nach Jesaja 1, 11—17 Gott nichts wissen von Opfer, Festfeier und Gebet, fordert aber innere Reinigung, Recht und Barmherzigkeit. Nach Micha (6, 6—8) kann Gott nicht durch Opfer, selbst nicht durch das Opfer des erstgeborenen Sohnes versöhnt werden, wohl aber fordert er Gehorsam; Übung der Liebe, Demut. Noch Jeremia tadelt das Vertrauen auf den Tempel Gottes und verlangt statt dessen Besserung des Lebens, Recht und Zucht (7, 1—11). Mit Jeremia verstummt aber diese Richtung[1]. Ihre Wiederbelebung durch Jesus ist merkwürdig

[1] Der Grund ist leicht einzusehen. In der Verbannung (Ezechiel, Deuterojesaja) giebt es keinen Opferdienst und keine Festfeier; Haggai und Sacharja treiben zum Neubau des Tempels; Maleachi, Joel und Deuterosacharja sind Vertreter des ausgeprägten Judentums, der erste des nomistisch, die beiden letzten des messianisch gerichteten.

genug[1]. Aber nirgends finden wir in der vorchristlichen Entwicklung einen Propheten, der sich unter Abkehr von der herrschenden Frömmigkeit der als verworfen geltenden Masse des Volkes zuwendet, um sie aus ihrer Verworfenheit und Verlorenheit zu erretten.

Es handelt sich nämlich durchaus nicht bloß darum, daß mit der Geltung eines falschen Begriffes von Frömmigkeit auch der rechte Maßstab der Beurteilung sich begreiflicherweise verschoben hatte. Wohl sagt Jesus den Schriftgelehrten und Pharisäern nach, daß sie blinde Führer sind, die selber den rechten Weg nicht sehen (Mat. 23, 16. 24.—17. 19. 26), daß sie Mücken seihen und Kameele verschlingen (Mat. 23, 24), daß sie den Anspruch erheben, den Menschen das Gottesreich zu erschließen, aber in Wahrheit sie am Eintritt in dasselbe verhindern, ja daß sie aus ihren Proselyten nicht etwa Kinder Gottes, sondern Kinder der Hölle machen (Mat. 23, 13. 15 — Luc. 11, 52). Also das steht Jesus allerdings fest, daß in der pharisäischen Frömmigkeit noch kein Grund zur Bevorzugung eines Menschen gegeben ist. Aber darum beschönigt er doch keineswegs die Sünden der Zöllner und Dirnen, denen er in freundlichem Verkehr die Botschaft des Himmelreiches bringt. Auch bei seiner Verteidigung dieses Verkehrs geht er durchaus von der Anschauung aus, daß er keineswegs bloß mit vermeintlichen, sondern mit wirklichen Sündern zu thun hat.

Nun erklärt schon der Siracide (12, 1—7)[2]: wenn du wohlthust, beachte, wem du es thust. — Thue wohl dem Frommen und du wirst Vergeltung finden, wo nicht von ihm, so doch vom Höchsten. Nicht soll sein Gutes dem, der auf Böses lauert, und dem, der für Barmherzigkeit nicht dankt. — — Nicht nimm dich des Sünders an (μὴ ἀντιλάβῃ τοῦ ἁμαρτωλοῦ). Versage ihm das Brot —, damit

---

[1] Baldensperger (a. a. O. S. 93 ff.) hat mit Recht darauf hingewiesen, daß die apokalyptisch-messianisch gerichtete Frömmigkeit überhaupt geneigt war, das Satzungswesen geringer zu werten. In der Anwendung auf Jesus S. 111 ff. scheint mir der Nachweis zu fehlen, weshalb denn nun Jesus die von ihm als höchstes Gut vorgestellte Gerechtigkeit gerade so und nicht anders ausprägt.

[2] S. meine „Entstehung des Christentums“ S. 32. 33 (= Stade II, 304. 305).

er dich nicht damit beherrsche. — — Auch der Höchste haßt die Sünder (καὶ ὁ ὕψιστος ἐμίσησεν ἁμαρτωλούς). — Der Pharisäismus hat sich nun die Anschauung des Siraciden nur teilweise angeeignet. Aber in Bezug auf das Verhalten zum Sünder ist er in derselben Richtung geblieben. Das sehen wir nicht nur aus dem Anstoß, den Jesus mit seinem Verhalten den Pharisäern giebt (Marc. 2, 16. Luc. 7, 32. 15, 2), sondern ebenso aus dem Talmud. Es kommt hier der Gegensatz von Chaberim und Amme-haarez d. h. der Gegensatz von Pharisäern und Volk im Land in Betracht[1]. Vor dem amhaarez beschäftigt man sich nicht mit der Thora (Pesachim 49 b); ihm hilft man nicht bei der Theurung (Baba-bathra 8 b); nach Demai 2, 3 darf man ihm weder etwas verkaufen noch von ihm kaufen, darf nicht bei ihm herbergen und ihn nicht mit seinem unreinen Gewand beherbergen. Nach Bikkurim 3, 12 darf der Priester nur einem Chaber die Erstlinge schenken. Es ist klar, was bei der Schroffheit dieses Gegensatzes der Vorwurf besagen wollte, Jesus sei φίλος τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν (Luc. 7, 34). Aus seinem Verkehr schloß man zurück auf ihn selbst.

Aber Jesus weiß, daß er als Arzt zu den Kranken und nicht zu den Gesunden gesandt ist (Marc. 2, 17). Indem er die Sünder als Kranke bezeichnet, die einen Arzt nötig haben, erklärt er die Sünde für eine Not, aus der man gerettet werden muß. Er weiß sehr wohl, daß die Sünde eine Herrschaft über die Menschen ausübt, der er sich nicht ohne Weiteres entziehen kann. Dieser Gedanke liegt deutlich ausgesprochen vor in dem Wort über den Rückfall in die Sünde (Luc. 11, 24—26): Der aus dem Menschen vertriebene unreine Geist findet draußen keine Ruhe und kehrt deshalb in sein früheres inzwischen gefegtes und geschmücktes Haus zurück. Diese Wohnung gefällt ihm so sehr, daß er noch sieben Genossen holt, die nun mit ihm in dem unglücklichen Menschen hausen. Man wird sich hinsichtlich dieser Stelle schwerlich mit dem Satze H. Holtzmanns (Handkommentar I, 141) be-

[1] Die Stellen der Mischna bei Schürer II, 319 f. und außerdem 331 ff. Dazu vrgl. Weber § 11.

freunden: „Die Stelle enthält eine förmliche Theorie der Dämonologie und schlägt jede Vermutung bloßer Akkomodation an Volksmeinungen, parabolischer Redeweise u. dergl. nieder." Gerade diese Stelle ist im Unterschied von vielen andern Stellen von Keil, Hofmann, Meyer, B. Weiß[1] parabolisch verstanden worden. Viele, die gerne an wunderbare Heilungen durch Jesus glauben, werden es als etwas seiner Predigt durchaus Fremdartiges empfinden, daß er eine solche Theorie über den Rückfall in bestimmte Krankheiten vorgetragen habe. Wenn dieses Wort irgendwelchen Zusammenhang mit der sonstigen Predigt Jesu hat, so muß es vom sittlichen Gebiet verstanden werden. Es bedeutet ein Wehe über den Menschen, der anfangs von der Knechtschaft der Sünde befreit wieder unter diese Knechtschaft zurückfällt. Diese unselige Knechtschaft der Sünde wird unter dem Bilde der Besessenheit vorgeführt, da der Mensch unter die Herrschaft böser, in seinem Innern hausender Dämonen kommt. Im Gleichnis vom verlorenen Sohn sagt der Vater: mein Sohn war tot und ist wieder lebendig geworden, war verloren und ist wieder gefunden worden (Luc. 15, 24. 32). Der Tote ist willenlos, wirkungslos; das hier gebrauchte Bild will jedenfalls sagen, daß der Gerettete nicht bloß vordem das Gute nicht thun wollte, sondern daß er es nicht thun konnte. Wenn Jesus somit mehrfach den Zustand des Sünders mit dem Zustande eines heilungsbedürftigen Kranken vergleicht, so ist damit für die Deutung des Gleichnisses vom großen Festmahl Luc. 14, 15--24 die Richtung gegeben. Die Armen, Krüppel, Blinden und Lahmen auf den Straßen und Gassen, an den Landstraßen und Zäunen sind die verachteten Ammehaarez gegenüber den reichen Chaberim, die Jesu Wort nicht begehren, da sie mit ihrem Satzungswesen vollauf beschäftigt sind. Sie waren zuerst geladen; von den

---

[1] S. Meyer-Weiß z. d. St. In seiner N. T. Theologie § 23 b schärft Weiß ein: „Indem hier die Besessenheit zum parabolischen Gegenbild der Sünde gemacht wird, ist dieselbe keineswegs für einen bildlichen Ausdruck, sondern gerade umgekehrt für eine Realität des natürlichen Lebens erklärt, aus dessen Gebiet überall in den Parabeln die Analogie des höheren Lebens entlehnt sind." Bei dieser Auffassung ist es nur schwer, ein Kriterium dafür zu finden, wo Jesu Rede parabolisch und wo sie wirklich gemeint ist.

allwärts gerühmten Frommen war ein Eingehen auf Jesu Bußpredigt zunächst zu erwarten, aber sie kamen nicht. Da wendet sich Jesus den Zöllnern und Sündern zu. Vielumstritten ist der Bescheid, welchen Jesus den zwei Boten des Johannes giebt (Luc. 7, 22. 23). Auch hier fragt es sich, ob die Heilung der Blinden, Lahmen, Aussätzigen und Tauben, die Erweckung von Toten als Wirklichkeit oder als Bild der Rettung aus der Sünde ursprünglich gemeint war. Exegetisch ist beides möglich; aber wer die sittliche Art der Predigt Jesu kennt, wird nicht zu der Annahme geneigt sein, daß Jesus dem Täufer, dessen mächtigen Bußruf er selber so hoch schätzt (V. 24—27), durch Hinweis auf äußere Heilwunder den Glauben an seine Messiaswürde kräftigen wollte.[1]

Hat also Jesus den von der Sünde geknechteten Menschen mit einem Kranken, vom Dämon Besessenen, verglichen, so verstehen wir es, wenn er das Dämonenaustreiben und Heilungenvollbringen als seine eigentliche Aufgabe ansieht (Luc. 13, 32). Diese Aufgabe stellt er auch seinen Jüngern (Mat. 10, 8), und bei ihrer Rückkehr erzählen sie ihm voll freudigen Stolzes, daß auch die Dämonen ihnen unterthan sind (Luc. 10, 17). Jesus aber sieht in solcher Heilung der an allerlei Sünde kranken Menschheit das deutliche Merkmal, daß mit seiner jetzigen Wirksamkeit das Reich Gottes den Menschen gegeben ist (Marc. 3, 23—26; Luc. 11, 20), ja, daß er selbst der Messias ist (Luc. 7, 22. 23).

Die Sünde ist aber nicht bloß die tiefste, sondern auch die allgemeinste Not der Menschen. Niemand ist gut außer dem einen Gott (Marc. 10, 18); verglichen mit ihm sind alle Menschen schlecht (Luc. 11, 13). Unter den fünf ursprünglichen Bitten des Jüngergebetes beziehen sich zwei auf die Sündennot (Luc. 11, 4). Das Gleichnis vom Schalksknecht[2] setzt voraus, daß alle Vergebung brauchen (Mat. 18, 23—35); während wir den Splitter aus dem Auge des Andern ziehen wollen, ist ein ganzer Balken in unserm Auge (Luc. 6, 41. 42). Jedes Unglück anderer soll

---

[1] S. die schöne Schilderung bei Keim, Leben Jesu II, 359. 360.

[2] Vrgl. das Gleichnis des Jose Hakkohen (Bacher, Tannaiten I, 7.)

deshalb an die eigene Strafwürdigkeit erinnern (Luc. 13, 1—5). Wie die Gesamtheit und der Einzelne unter diese Gewalt der Sünde geraten sind, beachtet Jesus nur insofern, als er die Macht der Versuchung (Marc. 9, 43—48) und Verführung (Luc. 17, 1. 2) möglichst einschränken will; aber wie er hiebei die Andern zum Gebete mahnt (Luc. 6, 4, Marc. 14, 38, vrgl. Luc. 22, 31. 32), so schöpft er die Zuversicht bei seiner eigenen Rettungsarbeit hauptsächlich aus der Gewißheit, daß auch Gott sich über die Rettung des Sünders freut.

3. In der Sünderliebe Jesu offenbart sich nämlich das innerste Wesen Gottes einer Welt, die es bis dahin nicht kannte. Und diese Offenbarung vollzieht sich so, daß die Sünderliebe gleichzeitig als das Wesen Gottes und als der höchste Lebenszweck der Menschen unter einander geglaubt und anerkannt wird. Der sündersuchende Christus ist gleichzeitig höchste Gottesoffenbarung und höchstes Vorbild seiner Gemeinde. Diese Sünderliebe wird nur dann als das Wesen Gottes verstanden, wenn sie auch als der schöpferische Quell der neuen Gerechtigkeit begriffen wird. Indem Jesus den Sündern sich rettend zuwandte, hat er nicht nur den Willen Gottes voll geoffenbart, sondern auch den Menschen das Gottesreich gebracht.[1]

---

[1] Als Bringer des Gottesreiches ist Jesus der Messias (Marc. 8, 29—9, 1); auch die beiden Namen Gottessohn und Menschensohn weisen auf die Messiaswürde hin, wie die classische Stelle Marc. 14, 61. 62 beweist. Aber Gottes Sohn nennt sich Jesus als der letzte Gesandte Gottes, dem das Erbe des Gottesreiches verheißen ist (Marc. 12, 1—11) oder als der, welcher allein volle Gotteserkenntnis besitzt und dem in ihr alle Dinge vom Vater übergeben sind (Luc. 10, 21. 22). Dagegen als Menschensohn bezeichnet sich Jesus im Anschluß an Dan. 7, 13 (vrgl. Marc. 8, 38. 14, 62) und zwar meint er in vollem Einklang mit dem ursprünglichen Sinn der Danielstelle, daß erst in dem von ihm gebrachten Gottesreich der Mensch sich als sittliches Wesen im Unterschied von der tierischen Rohheit der Weltleute bewähre (Luc. 9, 58 cf. Luc. 13, 32), wie er auch dem weltflüchtigen Täufer gegenüber die echte Menschenweise einhält (Luc. 7, 33. 34). Über dieses „vor den philosophischen Bestrebungen des vorigen Jahrhunderts unerhörte" moralische Humanitätsideal (Baldensperger S. 137) vrgl. meine Entstehung des Christentums S. 33. 57. 58. 213—218. 322 (= Stade II, 305. 329. 330. 485—490. 594).

Hier fassen sich alle Seiten der Betrachtung des Werkes Christi in eins zusammen.

a. Jesus entnahm auch für den Gedanken des sünderliebenden Gottes sein Bild der ihn umgebenden Menschenwelt. Aber zweimal (Luc. 15, 1—10) nimmt er ein Bild, bei dem das dem Menschen Verlorene keine Menschenseele, sondern ein sachliches Besitztum ist (ein Schaf, eine Drachme). Das dritte Mal (Luc. 15, 11—32) zeigt er allerdings einen verlorenen Menschen: aber nur ein Verhältnis giebt es in der natürlichen Welt, wo auch dem Sünder noch Liebe entgegengebracht wird, das Verhältnis eines Vaters zu seinem Sohne (Luc. 15, 20—24). Schon der Bruder des verlorenen Sohnes kann diese Sünderliebe seines Vaters nicht mehr begreifen (Luc. 15, 25—32).

Am meisten Vergleichungspunkte mit diesem Gottesgedanken Jesu bietet derjenige des Propheten Hosea (Vergl. Stade a. a. O. I, 579). Hosea schildert bekanntlich, wie Gott das sündige Israel, sein treuloses Weib, dennoch liebt und durch Strafen zur Buße leitet (Hosea 2, 2—23). Auch dort stellt die treue Liebe des Propheten seinem eigenen treulosen Weib gegenüber die treue Liebe Gottes seinem treulosen Volke gegenüber dar (Hosea 1, 2. 3; 3, 1—3; Stade I, 578 Anm. 2). Aber wie die Ähnlichkeit ist auch der Unterschied handgreiflich. Bei dem altisraelitischen Propheten handelt es sich gemäß seiner Zeitstellung um das Verhältnis Gottes zu seinem Volk, bei Jesus um das Verhältnis Gottes zum Einzelnen; bei Hosea ist die Treue gegen das treulose Weib nur eben ein seiner persönlichen Erfahrung entnommenes Bild für Gottes Treue gegen Israel; dagegen wird in der Sünderliebe Jesu die Sünderliebe Gottes unmittelbar wirksam: Jesus rettet dieselben Sünder, die Gott retten will.

Aber wie er selber mit seiner Sünderliebe gegen die gewohnte Übung verstößt, so stößt auch dieser Gottesgedanke auf heftigen Widerspruch[1]. Das zeigt schon die Einführung des Bruders des verlorenen Sohnes, dem klar gemacht werden muß, daß er sich über die Errettung seines Bruders zu freuen hat

[1] Vrgl. Weber a. a. O. S. 149. 150.

(Luc. 15, 25—32). Ausführlich zeigt Jesus in dem Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg, die zu verschiedener Zeit geworben, doch schließlich denselben Lohn erhalten, daß es zu Gottes Güte paßt und seiner Gerechtigkeit nicht widerspricht, wenn er noch spät die Sünder zur Buße und damit zum Gottesreiche führt (Mat. 20, 1—16). Ein ander Mal zeigt er aus der Erfahrungsthatsache, daß die geretteten Sünder ihm mehr Liebe erweisen, als die von ihm gewonnenen Frommen, daß Gott ihnen wirklich ihre große Schuld vergeben hat (Luc. 7, 36—50). Es ist übrigens nicht unwichtig, darauf hinzuweisen, daß Jesus hier Bedenken solcher Anhänger oder wenigstens Zuhörer zu heben sucht, die aus den pharisäisch gerichteten Kreisen stammen.

Den Gott, der die Sünder aus ihrer Not retten will, darf man nicht durch Beharren in der Sünde oder durch Rückfall in sie verletzen: ihn muß man fürchten, aber nicht böse Menschen (Luc. 12, 4—7), auch nicht irdische Not (Luc. 12, 22—31), das höchste Gut, das Reich Gottes, gibt ja Gott den Seinigen (Luc. 12, 32). Wie ein Vater nicht statt Brotes einen Stein, statt eines Fisches eine Schlange, statt eines Eies einen Skorpion giebt, so erhört auch Gott das anhaltende Gebet seiner Frommen (Luc. 11, 5—13. 18, 1—8). Das Vertrauen auf die Liebe Gottes giebt dem Menschen eine Kraft, stark genug, um Berge in's Meer zu stürzen (Marc. 11, 23. 24). Solche Kraft ist hauptsächlich nötig für den sittlichen Kampf, worauf auch der anschließende Vers (25) deutlich hinweist. Die Liebe Gottes, die den Sünder rettet, findet auch am Grabe kein Ende: der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ist kein Gott der Toten (Marc. 12, 18—27). So ist Gottes wichtigste Eigenschaft die Barmherzigkeit, die sich schon darin kundthut, daß Sonnenschein und Regen dem Bösen wie dem Guten geschenkt wird (Luc. 6, 35. 36 = Mat. 5, 45. 48). Nach der in Jesu Wirken anschaulichen Sünderliebe Gottes hat sich also die ganze Gottesanschauung umgestaltet[1].

[1] Gottes treue Liebe und die ihr entsprechende Pflicht des Gottvertrauens sind freilich Grundgedanken der alttestamentlichen Religion, durch welche sie sich als Offenbarungsreligion von den heidnischen Religionen unterscheidet. Aber diese Gedanken ruhen hier auf dem Naturgrund, daß Jahwe der Gott

b. Ebenso gestaltet aber die Sünderliebe Jesu das ganze bisher giltige Lebensideal in bedeutsamster Weise um. Weil die Sünde ihm die tiefste Not ist, fordert Jesus vor allem Kampf gegen sie. Kein Unrecht, das man ihnen zufügt, darf seine Jünger zur Gewaltthat verführen (Luc. 6, 29. 30 = Mat. 5, 38—42); lieber scheiden sie sich von den nächsten Angehörigen (Marc. 3, 21, 31—35. Luc. 9, 61. 62; 14, 25—33; 12, 51—53), opfern Hab und Gut (Mat. 13, 44—46; Marc. 10, 17—30), verzichten auf Hand, Fuß und Auge (Marc. 9, 43—48), ja auf das irdische Leben (Marc. 8, 34—37), als daß sie sich durch Sünde vom höchsten Gute losreißen lassen. Und die Sünderliebe Jesu treibt sie, auch andere vor Sünde zu bewahren (Luc. 17, 1), vor allem die Kinder (V. 2). Denn nur der kann ins Himmelreich kommen, aus der Sünde gerettet werden, der sein Leben gleichsam von vorne anfängt (Mat. 18, 3); das Kind steht noch nicht unter der Knechtschaft der Sünde (Marc. 10, 13—16). Sonst gilt die Regel, daß man die andern so beurteile und behandle, wie man von Gott beurteilt und behandelt zu werden hofft. Man soll vergeben, wie man von Gott Vergebung erhofft (Mat. 18, 21—35; Marc. 11, 25; Luc. 11, 4), soll nicht richten, damit man nicht gerichtet wird, soll geben um Gaben zu empfangen (Luc. 6, 37. 38). Ebenso wird Feindesliebe gefordert, da auch Gott seinen Feinden, den undankbaren und bösen Menschen gütig sei (Luc. 6, 27—36). Zur Versöhnlichkeit wird ermahnt, da man sich mit seinem Widersacher auf dem Weg zum Richter befinde (Luc. 12, 54—59): es ist dies nur die Kehrseite der Mahnung zu vergeben, damit man Vergebung empfange. Da nur der Barmherzige Barmherzigkeit hoffen darf, muß der Gedanke an die eigene Schuld zur Wohlthat an andern treiben (Gleichnis vom ungerechten Haushalter Luc. 19, 1—9)[1]. Jede Liebespflicht versteht sich also von selbst

Israels ist. Mit dem Drängen der Propheten auf sittliche Reinheit erfahren sie allmählich eine Umgestaltung, die ihr Ziel eben erst in der Offenbarung in Christo erreicht, derzufolge sich Gottes Liebe in der Hinführung des Sünders zum höchsten Gute, der sittlichen Vollkommenheit erweist.

[1] S. meine Entstehung des Christentums S. 312. 313 (= Stade II, 584. 585).

für den, der Gottes Vergebung hofft, und ihre Nichterfüllung genügt zu Gottes Verwerfungsurteil (Matth. 25, 31—46; Luc. 10, 25—37; 16, 19—31). So besteht die Größe der Jünger Christi nicht im Herrschen, sondern im selbstlosen Dienen (Marc. 10, 41—45). Sie haben für die andern zu sorgen, wie der Schaffner für seine Mitknechte in der Abwesenheit des Herrn (Luc. 12, 42—48). Alle Gaben müssen treu im Dienste Gottes verwaltet und ausgenützt werden (Luc. 16, 1. 2; 19, 11—27); aber weder der Ruhm der Frömmigkeit noch die Lust am Erwerb dürfen zum Handeln treiben (Mat. 6, 1—6; 16—18; Luc. 12, 13—21, 33. 34; 16, 13). Der ganze Ernst der Lebensaufgabe spiegelt sich in dem Bilde, demzufolge die Jünger sein sollen wie Knechte, die des Nachts wachend und mit brennenden Fackeln den vom Feste heimkehrenden Herrn erwarten (Luc. 12, 35—40); aber trotz dieses Ernstes kann Jesus seine armen, hungernden, weinenden, von aller Welt gehaßten Jünger selig preisen: sie haben in ihm und durch ihn etwas, was alle Schätze der Welt übertrifft und alle Leiden der Erde als geringwertig erscheinen läßt: das Evangelium von der Sünderliebe Gottes und das Ideal eines in vergebender, helfender Liebe seligen Lebens (Luc. 6, 21—23).

III. **Paulus.**

a. Paulus[1] hat bei seiner Bekehrung durchaus nicht mit seinem ganzen früheren Glauben gebrochen. Er weiß (2. Cor. 1, 20) daß die alttestamentlichen Verheißungen in Christus ihre Bestätigung und Erfüllung empfangen. Sie sind Abraham (Gal. 3, 8; Röm. 4, 13. 17) und dem jüdischen Volke (Röm. 3, 2. 9, 4) gegeben und fassen sich zusammen in der Verheißung des Gottesreiches, des ersehnten Ziels (1. Theff. 2, 12; Col. 1, 13), zu welchem nur rechtschaffene Menschen gelangen (1. Cor. 6, 9. 10; Gal. 5, 21). Denn nicht Speise und Trank ist die Herrlichkeit dieses Reiches — das vergeht mit dem vergänglichen Fleisch und

[1] Als nicht von Paulus herrührend bleiben von der folgenden Untersuchung ausgeschlossen: der 2. Thessalonicherbrief, der Epheserbrief und die Pastoralbriefe. Den Kolosserbrief halte ich für überarbeitet.

Blut (1. Cor. 15, 50. 6, 13) —, sondern Gerechtigkeit, die aber nicht bloß in Worten, sondern auch in wirksamer That besteht (1. Cor. 4, 20), Friede und Freude im heiligen Geist (Röm. 14, 17). Dieses Gottesreich verwirklicht sich voll erst bei der Erscheinung des Messias in den Wolken (1. Thess. 4, 15—17); seine Jünger werden daran teilhaben (1. Thess. 3, 13; 1. Cor. 15, 23); zu diesem Zweck werden die toten Jünger erweckt und die lebenden verwandelt (1. Thess. 4, 16; 1. Cor. 15, 23. 49—52; Philp. 3, 20. 21; Col. 3, 4). Sie werden mit ihm herrschen und richten (1. Cor. 4, 8; 6, 2. 3; Röm. 5, 17); dann wird auch die Kreatur frei von der Knechtschaft der Vergänglichkeit (Röm. 8, 19—22). Diese Herrschaft des Messias dauert bis zur Niederwerfung aller Feinde, dann übergiebt er sie dem Vater (1. Cor. 15, 25—28). Um die Bürger des Gottesreiches von den Verlorenen zu scheiden, bringt aber die Erscheinung des Messias vor allem das Gericht (1. Thess. 1. 10. 5, 2. 3; 1. Cor. 4, 5. 11, 32—34; 2. Cor. 5, 10; Röm. 2, 5. 6; 13, 2; 14, 10—12).

b. In diesen Anschauungen stimmt Paulus durchaus mit der Auffassung Jesu überein. Während nun aber Jesus schöpferisch frei das Wesen der Gerechtigkeit des Gottesreiches und ebendamit das Wesen Gottes selbst in seinem sünderliebenden Thun und Reden offenbart, untersucht der nur nachschaffende Paulus mühsam und sorgsam die Wege, auf welchen der Mensch zu der Gerechtigkeit des Gottesreiches zu kommen vermag[1]. Zunächst bot sich ihm als ein solcher Weg die Erfüllung des mosaischen Gesetzes (Gal. 3, 21). Dieses Gesetz stammt vom Sinai (Gal. 4, 24) und verspricht Leben dem, der es hält (Gal. 3, 12; Röm. 2, 13; 10, 5); es verflucht aber jeden, der es nicht hält (Gal. 3, 10). Der Jude ist stolz auf dieses Gesetz, das ihn Gottes

---

[1] Es ist ein Erfolg der durch Baurs Forschung angeregten wissenschaftlichen Erkenntnis des N. T., wenn heute der Satz in Baurs Paulus (2. Aufl. von Zeller 1866 I, 6) veraltet und als falsch erwiesen ist: „daß das Christentum, was es seiner universellen historischen Bedeutung nach ist, erst durch den Apostel Paulus geworden ist, ist unleugbare historische Thatsache“. Vrgl. auch die heute seltsam klingende Auffassung des urchristlichen Gemeindeglaubens II, 134.

Willen lehrt, um des willen er sich als Wegweiser der Blinden fühlt (Röm. 2, 18—20). Dieses Gesetz ist gewiß etwas Herrliches (2. Cor. 3, 7); es ist heilig, gerecht und gut (Röm. 7, 12) Freilich betrachtet Paulus daneben (Gal. 4, 4. 9. 10) die Feier der vom Gesetz bestimmten Feste als ein Geknechtetsein unter die Elemente der Welt; er findet ferner ein Zeichen der Minderwertigkeit des Gesetzes auch darin, daß es nicht von dem einen Gott, sondern von den vielen Engeln stammt, die es deshalb durch einen Vertreter gaben (Gal. 3, 19). Wenn Paulus (Gal. 5, 14; Röm. 12, 8. 9) alle Gebote im Gebot der Nächstenliebe zusammenfaßt, so hat er das ohne Zweifel durch urchristliche Lehrüberlieferung empfangen. Strengstens hält er aber daran fest, daß die Beschneidung als Abzeichen des gesetzlichen Judentums zum Halten des ganzen Gesetzes verpflichte (Gal. 5, 3).

Nun ist aber der Mangel dieses Gesetzes, daß ihm zwar die Absicht innewohnt zum Leben zu führen, aber nicht die Kraft (Röm. 7, 10; Gal. 3. 21). An dieser Schwäche leidet das Gesetz durch das Fleisch (Röm. 8, 3). Hier begegnet uns nun bei Paulus dieselbe tiefe Auffassung des Sündenelendes wie bei Jesus und demgemäß das Verlangen nach der eben durch Christus gebrachten Erlösung. Röm. 7, 5 ff wird geschildert, wie in dem fleischlichen Menschen (V. 14) die Leidenschaften gerade durch das Gesetz lebendig werden, sofern erst das Verbot die böse Lust wirkt (V. 7). Aus eigenster Lebenserfahrung schildert Paulus die Unseligkeit des Menschen, der innerlich zwar dem Gesetze Gottes zustimmt, aber keine Kraft hat, seine Glieder dem Dienste der Sünde zu entziehen (Röm. 7, 15—23). Also die im Gesetz gesuchte Gerechtigkeit wird durch das Gesetz nicht erreicht (Röm. 9, 31). Durch das Gesetz kommt nur Erkenntnis der Sünde (Röm. 3, 20). Erst das Gesetz macht also aus der Sünde eine Schuld (Röm. 4, 15; Gal. 3, 19); es steigert das Sündenelend statt es zu mindern (Röm. 5, 20; 7, 13); durch das Gesetz gewinnt die Sünde ihre Kraft (1. Cor. 15, 56). So weckt es das Verlangen nach einem Erlöser (Röm. 7, 24), wird also ein Erzieher auf den Messias (Gal. 3, 24). Übrigens wirkt auch bei den Heiden das Gewissen ein ähnliches Schuld- und Schwächebewußtsein (Röm. 2, 14).

Der Grund dieser Schwäche ist die Fleischesnatur (σάρξ) des Menschen (Röm. 8, 3)[1]. Das Denken der σάρξ ist feindselig gegen Gott, sie kann sich nicht unter Gottes Gesetz fügen (Röm. 8, 7). Der fleischliche Mensch kann Gottes Gesetz nicht erfüllen (Röm. 7, 14). Im Fleische wohnt nichts Gutes (7, 18). Das Fleisch widerstrebt dem Geist (Gal. 5, 16. 17); seine Wirkungsweisen sind die verschiedensten Laster, die von Gottes Reich ausschließen (Gal. 5, 19—21). Im Fleische lebend kann man Gott nicht gefallen (Röm. 8, 8) und geht dem Tode entgegen (V. 13). Vollkommen gleichbedeutend mit σάρξ steht auch der Ausdruck Leib (σῶμα). Von seinen Lüsten (ἐπιθυμίαι) ist Röm. 6, 12 die Rede, die πράξεις τοῦ σώματος Röm. 8, 13 sind offenbar dasselbe was Gal. 5, 19 τὰ ἔργα τῆς σαρκός heißt. Dreimal (Röm. 6, 6; 7, 24; 8, 23) ist der Leib so sehr als Träger der Sünde gedacht, daß eine Befreiung aus der Sünde nur als Erlösung vom Leibe verstanden wird. Auch die Glieder (τὰ μέλη) werden statt des Fleisches oder Leibes genannt, Röm. 6, 13. 19 nur als Werkzeuge der Sünde; 7, 5 als Wirkungsort der Sünde im Menschen; endlich 7, 23 wird ausdrücklich das Gesetz der Sünde in den Gliedern als dem Gesetze der Vernunft entgegenarbeitend und den Menschen unter sich knechtend gekennzeichnet. Es ist ganz unfraglich, daß hier die Terminologie der an Plato sich anschließenden Philosophie von Paulus übernommen ist, welche die Körperwelt als Trägerin der Vergänglichkeit und Sünde betrachtete. Aber es fragt sich, ob Paulus diese Sündhaftigkeit des Fleisches als etwas seit der Schöpfung Bestehendes und ob er sie als unabänderlich fortdauernd ansieht. Für ihn gipfelt jedenfalls diese ganze Anschauungsreihe in dem Gedanken, daß der Mensch unter

[1] Ich kann der Anschauung Wendts (die Begriffe von Fleisch und Geist im bibl. Sprachgebrauch 1878) nicht beitreten, wenn er unter σάρξ (im religiösen Sprachgebrauch) auch bei Paulus den ganzen Menschen, sofern er ohnmächtige Kreatur ist, verstehen will. Dagegen entscheiden die Stellen, an denen σῶμα und μέλη für σάρξ eintritt und in denen das Fleisch unmittelbar als das böse Princip im Menschen genannt ist. Aber Paulus gebraucht eine nicht von ihm ausgeprägte Terminologie und meint gewiß nicht, daß die Sünde in der Sinnlichkeit aufgehe. S. Weiß, ntl. Theologie § 68 a.

einer zum Tode führenden Sündenknechtschaft steht. In dieser grundlegenden Erfahrung stimmt Paulus durchaus mit Jesus überein.

Paulus leitet nun dieses Sündenelend deutlich von der ersten Schuld der Menschen ab und zwar führt er es nicht auf die zuerst verführte Eva (2. Cor. 11, 3), sondern auf Adam zurück (Röm. 5, 12. 14)[1]. Adams Sünde wird mit dem Todesverhängnis über ihn und seine Nachkommen bestraft (Röm. 5, 15. 18; 1. Cor. 15, 22) und zwar trifft der Tod auch die Nachkommen selbst dann, wenn sie keine Sünde gethan haben, die ihnen angerechnet werden kann (Röm. 5, 13. 14). Gesündigt haben sie alle auf Grund des Todesverhängnisses (Röm. 5, 12 cf. IV Esra III, 7. 8)[2]. Die Sterblichkeit ist es offenbar, was die Fleischesnatur sündig macht (Röm. 6, 12; 8, 11; 2. Cor. 4, 11). Durch den Ungehorsam des einen Menschen wurden somit die vielen thatsächlich zu Sündern gemacht (Röm. 5, 19). Daß Paulus nicht vor dem Gedanken zurückschreckt, Gott strafe die Sünde durch neue Verstrickung in Sünde zeigt seine Ausführung über die Entstehung der heidnischen Laster (Röm. 1, 18—32). Dreimal (V. 24. 26. 28) kehrt hier der Satz wieder παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεός (sc. εἰς ἀκαθαρσίαν· εἰς πάθη ἀτιμίας· εἰς ἀδόκιμον νοῦν). So bestraft Gott die Heiden, weil sie die ihnen geschenkte Gotteserkenntnis nicht in der rechten Weise verwertet haben (V. 21—23. 25. 28). Als Strafe kann aber die Sünde nur gedacht werden, wo man ihre Macht als eine schwer auf dem Menschen lastende Not empfindet.

c. Der in der Sünde gefangenen Menschheit fehlt nun vor allem die frohe Zuversicht, aus diesem Zustand der Sünde einst loszukommen und die ersehnte Gerechtigkeit zu erreichen. Diese Zuversicht bringt ihr nun nach dem Evangelium des Paulus der Messias. Dieser Messias wird ja noch vom Himmel her zu Gericht und Herrschaft erwartet (s. oben III a); aber er ist auch der

---

[1] B. Weiß (N. T. Theologie § 68 b Anm. 6) scheint mir hier gegen Pfleiderer durchaus im Recht zu sein.

[2] Theol. Litteraturztg. 1890 Nr. 17 S. 321 meine Anzeige von Völter.

Verheißung gemäß als Sohn Davids nach dem Fleisch (Röm. 1, 2. 3) von einem Weibe geboren (Gal. 4, 4). Daß aber der so Geborene wirklich der Messias war, ist durch seine Auferweckung von den Toten erwiesen (Röm. 1, 4). Dadurch ist also für Paulus nicht bloß das jetzige Sein des Messias zur Rechten Gottes (Röm. 8, 34)[1] und seine zukünftige Erscheinung in Herrlichkeit (1. Thess. 1, 10) ermöglicht und sicher geworden; für Paulus ist dadurch auch verbürgt, daß dieser Sohn Davids nach dem Fleisch in Kraft ein Sohn Gottes war κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης, daß also in ihm etwas lebte, was über das sterbliche, sündige Fleisch hinausragte.

Für das Evangelium des Paulus war nur eine Thatsache von allen irdischen Schicksalen Jesu von entscheidender Bedeutung: Der Kreuzestod (1. Cor. 2, 2, vergl. 2. Cor. 5, 16). Dieser Kreuzestod des Messias hebt nämlich den Fluch auf, welchen das Gesetz über seine Uebertreter verhängt. Das geschieht folgendermaßen. Das Gesetz verflucht jeden Gekreuzigten (Gal. 3, 13. Deut. 21, 23). Gott hat sich aber an diesen Fluch des Gesetzes so wenig gekehrt, daß er den gekreuzigten Jesus durch die Auferweckung als den Messias herrlich dargethan hat (Röm. 1, 4). Also ist der Messias des Gesetzes Ende (Röm. 10, 4). Christus hat uns losgekauft vom Fluch des Gesetzes, da er ward ein Fluch für uns (Gal. 3, 13). Deutlicher konnte Gott nicht darthun, daß er den Gesetzesfluch nicht achte, indem er den Messias diesem Fluch unterwarf. Das Gesetz, das den Messias verurteilte, hatte über sich selbst das Urteil gesprochen und so galt sein Urteil über die andern nicht mehr[2]. Aber der Messias, der zu gunsten

[1] Wegen der jüdischen Vorstellung, daß der bei Gott befindliche Messias schon vor seiner herrlichen Erscheinung das Heil der Gerechten wirke, s. meine Entstehung des Christentums S. 214. 215 (= Stade II, 486. 487). Soviel ich sehe, fehlt dieser Punkt des Messiasglaubens in der Darstellung Schürers (a. a. O. II § 29 S. 445).

[2] Während Paulus an dieser Stelle seine Auffassung des Todes Jesu ohne Bild ausspricht: denn nach Röm. 7, 5 ff. war der Gesetzesfluch für ihn eine sehr drückende Wirklichkeit: sind die übrigen Äußerungen des Apostels über den Wert des Todes Christi allerdings als bildliche Bezeichnungen der Heilsthatsache gemeint. Am nächsten mit der Galaterstelle berührt sich Col. 2, 14,

der Seinigen den Fluchtod am Kreuze starb, hat ihnen ebendamit einen Beweis seiner Liebe gegeben (Gal. 2, 20). Hier berührt sich wieder die Anschauung des Paulus mit der Jesu (Mark. 10, 42—45). Und mit der Aufhebung des Gesetzesfluches durch den Kreuzestod des Messias ist nicht bloß eine einzelne Seite des Sündenelendes gehoben: Gott offenbart seine Liebe den sündigen Menschen, indem er durch den Kreuzestod seines Sohnes den Gesetzesfluch zu nichte macht und in der Gewißheit der Liebe Gottes ist auch die Gewißheit der Rettung aus dem jetzigen Elend der Sünde gegeben (Röm. 5, 8. 9; 8, 31. 32).

Diese Rettung ist nun freilich nur möglich, wenn irgendwie die durch Adams Schuld hervorgerufene Sündhaftigkeit der σάρξ aufgehoben wird. Paulus bildet hier einen Gedanken ähnlich dem von der Aufhebung des Gesetzesfluches durch den vom Gesetz verfluchten Messias. Der Messias, der keine Sünde kannte (2. Cor. 5, 21), kam in Gleichheit des sündigen Fleisches und verurteilte ebendadurch die Sünde im Fleisch, damit die Gerechtigkeitsforderung des Gesetzes durch die Gläubigen erfüllt würde (Röm. 8, 3). Indem also der sündlose Messias Fleischesnatur hatte, that Gott dar, daß die σάρξ fortan kein Hindernis der Gerechtigkeit sei. „Gott hat den, der von keiner Sünde wußte, zur Sünde gemacht, auf daß wir würden Gottes Rechtschaffenheit durch ihn." Hier will der scharfe Ausdruck ἁμαρτίαν ἐποίησεν sagen, daß Jesus auch σάρξ ἁμαρτίας an sich hatte (Röm. 8, 3), die aber bei ihm nicht zur Thatsünde wurde. Vom Tode Christi ist in diesem Verse (2. Cor. 5, 21) nicht die Rede. Das ist nun der Gedankenkreis, aus dem heraus sich die Liebe zu dem um unsertwillen arm gewordenen (2. Cor. 8, 9) und sich zur Knechtsgestalt erniedrigenden Messias (Philip. 2, 6—8) erklärt und um deswillen Paulus mehrfach den Gehorsam Christi

---

wonach Christus die gegen uns zeugende Handschrift an das Kreuz nagelte. Das Bild des Passahlamms 1 Cor. 5, 7 lag nahe wegen des Todestages Jesu, wegen der Befreiung aus der Knechtschaft der Schuld, wegen der besondern Art der jüdischen Festfeier. Das Bild von dem Opfer am Versöhnungstag Röm. 3, 25 mochte Paulus deshalb besonders zusagen, weil er als Jude in diesem Opfer zeitweilig gefunden hatte, was ihm der Kreuzestod des Messias dauernd gewährte.

(Philip. 2, 8; Röm. 5, 19; Gal. 4, 4) betont. Die Bürgschaft für die Wahrheit dieser Gehorsamsleistung oder dafür, daß in Christus ein Geist der Heiligkeit vorhanden war, gibt dem Apostel die Thatsache der Auferstehung Christi (Röm. 1, 4). Für das Denken des Paulus schließt aber auch die Erscheinung des sündlosen Messias im Fleisch nicht bloß die Möglichkeit einer Rettung aus der Sünde in sich, sondern den offenbaren Liebeswillen Gottes, diese Rettung zu vollbringen.

d. Es ist nun verständlich, daß Paulus, der sich als Gegenstand der Sünderliebe Gottes und Christi weiß, das in dieser Sünderliebe gegebene Heil anschaulicher und ausführlicher schildert als Christus, der den Gedanken der Sünderliebe erst offenbart und verteidigt. Das nächste Ziel der Erlösungsthat des Messias ist nun die Rettung vom Zornesgericht (1. Thess. 1, 10). Da nun bei diesem Gericht nach allen paulinischen Stellen (1. Cor. 4, 5; 2. Cor. 5, 10; Röm. 2, 5. 6; 1. Cor. 11, 32; Röm. 13, 2; 14, 10—12) Gedanken und Werke eines Menschen auf ihre Güte und Verwerflichkeit geprüft werden, so kommt es bei der Erlösung offenbar vor allen Dingen an auf die wirksame Befreiung von der Sündenmacht[1]. Daher begegnet uns bei Paulus von den frühesten bis den spätesten Briefen immer wieder die frohe Zuversicht, daß der treue Gott, der sein gutes Werk in einer Gemeinde begonnen hat, es durchführen und sie bei der Wiederkunft des Herrn in untadliger Heiligkeit vor dem Richterstuhle darstellen wird. Dieser Gedanke ist ganz unmißverständlich ausgesprochen 1. Thess. 3, 12—13; 5, 23; 1. Cor. 1, 8. 9; Philipp. 1, 6; 9—11. Nach Gal. 5, 5. 6 bildet den Gegenstand der christlichen Glaubenshoffnung die Gerechtigkeit, die in thätiger

[1] Pfleiderer (Paulinismus S. 224. 263) will nur in der Gal. 6, 7. 8 hervorgehobenen Congruenz von Aussaat und Ernte den sittlichen Kern der sonst bei Paulus vorgetragenen jüdischen Vergeltungslehre erblicken. Es scheint mir gewagt, eine sämtlichen neutestamentlichen Schriften gemeinsame Anschauung als jüdische Voraussetzung zu kennzeichnen. Auch B. Weiß (N. T. Theologie § 98 c) vermittelt den Gerichtsgedanken mit der Rechtfertigungslehre in einer m. E. die Glaubenszuversicht nur gefährdenden Weise. So schadet man dem reformatorischen Gedanken, dem man doch dienen will.

Liebe zur Erscheinung kommt. 2. Cor. 1, 22. 5, 5 heißt der den Christen geschenkte Gottesgeist das Unterpfand des Heils (ὁ ἀρραβών). Offenbar ist damit die durch den Glauben bereits in ihnen vollzogene innere Umgestaltung als Bürgschaft der ihnen verheißenen sittlichen Vollendung gemeint. Röm. 6, 14 sagt der Apostel: Die Sünde wird nicht mehr über euch herrschen. Namentlich aber kommt hier noch Röm 5, 15—21 in Betracht[1]. Aus den hier gegebenen Vergleichungen geht jedenfalls sicher hervor, daß nach der Anschauung des Paulus sich an Christus ebenso Leben und Gerechtigkeit anschließt, wie an Adam Tod und Sünde. Wie die dem Tode verfallene Menschheit wirklich auch allgemein der Sünde verfiel, so wird sich auch die mit dem ewigen Leben beschenkte Menschheit in thätiger Gerechtigkeit bewähren. Diese Gerechtigkeit kommt aber nur zustande auf Grund des durch Christus geschenkten Lebens, wie die Sünde der Menschen auf ihrer durch Adam herbeigeführten Sterblichkeit beruhte. Paulus betont ausdrücklich (V. 13. 14), daß der Tod die Menschen ohne eigenes Verschulden um des Stammvaters willen traf, und so ist auch seine Meinung, daß das Leben den Gläubigen nicht infolge ihres Thuns, sondern um des Gehorsams Christi willen zuteil wird. Aber dieses Geschenk des Lebens giebt ihnen auch die Kraft der Gerechtigkeit.

Dieser Gedanke des Paulus, daß sich die Glaubenszuversicht des Christen, die sich auf Christus allein und auf kein menschliches Werk gründet, vor allem auf dereinstige sittliche Vollendung bezieht und richtet, wäre fragelos längst mehr betont und anerkannt, wenn nicht exegetische und konfessionelle Schwierigkeiten im Wege stünden. Handelt es sich doch hier für die Evangelischen um den primus et principalis articulus (Art. Smalc. II., 1),

---

[1] Man verschließt sich das Verständnis dieser Stelle, wenn man nicht beachtet, daß die Häufung der Vergleichungen namentlich V. 15—19 aus dem Ringen des Apostels nach dem klarsten Ausdruck seines Gedankens hervorgeht. Demgemäß haben wir, da V. 20 eine neue Beziehung eingeführt wird, in V. 19 die Erklärung der früheren Verse. Hier gilt es aber festzuhalten, daß καθιστάναι immer die reale Versetzung in den betreffenden Zustand ausdrückt, s. Meyer-Weiß zu V. 19 Anm.

die Lehre von der Rechtfertigung. Man thut aber gut, diesen Streit der Konfessionen erst zu erörtern, nachdem die Meinung des Paulus sachlich festgestellt ist.

Die Gerechtigkeit, die dem Christen verheißen ist, erreicht er nicht infolge der Gesetzeserfüllung; denn das Gesetz steigert nur Schuld und Sünde; aber er glaubt, daß Gott ihm durch Christus diese Gerechtigkeit giebt: der nicht erreichbaren Gesetzesgerechtigkeit steht gegenüber die zuversichtlich erhoffte Glaubensgerechtigkeit. Von dieser verheißenen und geglaubten Gerechtigkeit redet der Prophet Habakuk 2, 4 (Gal. 3, 11; Röm. 1, 17) und von Abraham heißt es Gen. 15, 6, daß ihm sein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet wurde. Letztere Stelle will offenbar in ihrem ursprünglichen Zusammenhang besagen, daß das feste Gottvertrauen Abrahams ihm von Gott als ein Zeichen rechtschaffener Gesinnung gedeutet wurde. Auf den Christen übertragen (Gal. 3, 6; Röm. 4, 3) würde das bedeuten, daß die Gewißheit, um Christi willen künftig die Gerechtigkeit zu erreichen, ihm schon abgesehen von allem Thun als Zeichen selbstverständlich nicht der erhofften sittlichen Vollendung, wohl aber rechtschaffener Gesinnung gedeutet werden kann. Diesen Gedanken spricht Paulus Röm. 4, 5 aus.[1]

Nun ist aber dadurch eine Verwirrung in die Exegese gekommen, daß der Röm. 4, 7. 8 angeführte Psalm nicht von künftiger Gerechtigkeit, sondern von Sündenvergebung und Nichtanrechnung der Sünde redet. Trotzdem sagt Paulus, daß dieser Psalm den Mann selig preise, dem Gott abgesehen von seinem Thun Gerechtigkeit zurechnet (V. 6). Hier scheint also Zurechnung von Gerechtigkeit nichts anderes als Sündenvergebung zu sein. Und gewiß ist beides auch als eine und dieselbe Handlung Gottes gedacht. Denn für Paulus ist neben seinem Gerichtsgedanken der Gedanke der Sündenvergebung nur möglich, weil nach seiner Vorstellung die Vergebung Gottes die Gewißheit künftiger sittlicher Vollendung in sich schließt. Gott kann keinen Sünder in Gnaden annehmen und ihn in der Sünde lassen; indem er ihn annimmt,

[1] In der Erklärung stimme ich also mit Meyer-Weiß z. d. St. überein. Nur erschwert sich Weiß die sachliche Auffassung durch seine Anschauung von der δικαιοσύνη θεοῦ.

verheißt er ihm die Gerechtigkeit, spricht er ihm grundsätzlich die Gerechtigkeit zu, die thatsächlich erst später erreicht wird.

Diese Zusprechung der Gerechtigkeit ist also ihrem Wesen nach etwas einmaliges, für die Gemeinde der Gläubigen in der Erlösung durch Christus gegebenes, also kein Proceß und von der Aufgabe der Heiligung (ἁγιασμός) wohl zu unterscheiden (2. Cor. 1. 30). Daher redet Paulus sehr oft von einer in der Vergangenheit geschehenen δικαίωσις (z. B. Röm. 5, 1 entsprechend 4, 25 wo die δικαίωσις ἡμῶν an die Auferstehung Christi geknüpft ist, dagegen 5, 9 an das Blut, also den Tod Christi). Andererseits ist aber δικαίωσις auch die schließliche Gerechtfindung bei Gottes Gericht und demgemäß zukünftig (Röm. 3, 30. 8, 33. Gal. 2, 16). Das steht der Einmaligkeit durchaus nicht entgegen, da das schließliche Urteil Gottes nur anerkennt, was in seinem ersten Urteil gesetzt war. Gerade darauf beruht die Glaubensgewißheit des Gerechtfertigten, daß ihm vor allem eigenen Thun das Ganze des christlichen Heiles zuerkannt ist. Das ist auch die Meinung der Reformatoren.[1]

Die δικαιοσύνη θεοῦ, ἐκ θεοῦ, διὰ πίστεως Χριστοῦ (Röm. 1, 17; 3, 22; 10, 3; 2. Cor. 5, 21; Philp. 3, 9) ist also eine Gabe von Gott an die Menschen, aber nicht die ihnen von Gott verliehene Kraft: — diese bezeichnet Paulus mit dem Wort πνεῦμα (Gal. 3, 2. 14; 4, 6; 5, 19—23); auch ist sie nicht eine den Christen schon jetzt anhaftende Eigenschaft, sondern eine solche, die ihnen für ihre Vollendung verheißen ist. Von der Offenbarung dieser δικαιοσύνη durch Christus oder das Evangelium kann gesprochen werden, weil sie der vorchristlichen Welt unbekannt war (Röm. 1, 17; 3, 21); von einer Unterwerfung unter sie redet Paulus, wie er überhaupt von einer Unterwerfung unter den christlichen Glauben redet (Röm. 10, 3; 2. Cor. 9, 13).[2]

---

[1] Die katholische Meinung von der Verdienstlichkeit der gottgeschenkten Gerechtigkeit ist hier gänzlich ausgeschlossen, da nach der Meinung des Paulus wie nach der Christi selbst die Gerechtigkeit das wesentliche Stück des höchsten Gutes ist. Christus allein ist es, durch den dem Glauben die Gewißheit gegeben ist, zu diesem höchsten Gute zu kommen.

[2] Anders Pfleiderer, Paulinismus S. 175 ff. Urchristentum S. 242 ff.

Demgemäß sind alle paulinischen Stellen zu verstehen, in denen das Wort δικαιοῦν vorkommt. Deutlich bezieht sich dieses Wort in sehr vielen Fällen auf das künftige Gericht, in welchem Gott den Rechtschaffenen gerecht spricht. So ist es gebraucht 1. Cor. 4, 4; Gal. 2, 16. 17; 3, 11. 24; 5, 4; Röm. 2, 13; 3, 20. 30; 8, 30. 33. Daneben bedeutet es aber auch häufig die grundsätzliche Gerechtsprechung derer, die im Vertrauen auf Gottes in Christo offenbare sündenvergebende Gnade dereinst gerecht erfunden zu werden hoffen. So ist das Wort gebraucht 1. Cor. 6, 11. Paulus hält der keineswegs sittlich vollendeten Gemeinde zur Warnung eine Aufzählung solcher Ungerechter vor, die nicht ins Himmelreich kommen. Dann fährt er fort: „und so seid ihr teilweise gewesen, aber ihr habt euch gereinigt, seid nun geheiligt, seid gerechtgesprochen". Hier ist ganz deutlich die Meinung: grundsätzlich gehören die Korinther nicht mehr der Sünde, der sie thatsächlich doch noch unterliegen. So ist das Wort δικαιοῦν auch zu verstehen Röm. 3, 24. 26; 4, 5. 5; 1. 9. Auch hier bedeutet also „rechtfertigen" ein Urteil Gottes über den Menschen, aber nicht das Urteil, daß derselbe sittlich vollendet ist, sondern daß er trotz seiner jetzigen Sündhaftigkeit sittlich vollendet werden soll. Gott spricht ihm die Gerechtigkeit als Geschenk (Röm. 3, 24; 5, 15. 16) zu, die er bisher nicht hatte. Dieses Urteil Gottes schließt also notwendig ein Urteil der Sündenvergebung in sich (Röm. 3, 25; 4, 7. 8; 2. Cor. 5, 19), das Paulus gerne an den Opfertod Christi anschließt (1. Cor. 15, 3; Gal. 1, 4; Röm. 3, 25; 4, 25; 5, 9).

e. Es ist hier nun nicht unsere Aufgabe, die reiche Mannigfaltigkeit der Äußerungen des Paulus bezüglich der Entwicklung des christlichen Lebens genauer vorzuführen. Träger dieser Entwicklung ist der wie ursprünglich in Christus (Röm. 1, 4) so nun in den Gläubigen wirksame Gottesgeist (Röm. 8, 9). Dieser

---

Aber so muß Pfleiderer die Gerichtsvorstellung des Paulus für eine aus dem Judentum beibehaltene Vorstellung halten (Paulinismus S. 262—264; Urchristentum 297. 298) und muß schließlich zwei Begriffe feststellen, die himmelweit auseinanderliegen und denselben Namen δικαιοσύνη tragen (Paulinismus 210. 211).

Gottesgeist, von dem alles Gute stammt, wie von der σάρξ alle Sünde (Gal. 5, 19—23; Röm. 8, 5—10), wird infolge glaubensvollen Hörens (Gal. 3, 2) empfangen. Schon im Alten Testament verheißen (Gal. 3, 14) ist er nun den vom Gesetzesfluch Erlösten als Geist Christi von Gott gesandt (Gal. 4, 6; Röm. 8, 9)[1]. Gottes Geist macht aus den Menschen einen Tempel Gottes, so daß er nicht mehr sich selbst gehört (1. Cor. 3, 16; 6, 19); er verbindet den Einzelnen mit seinem Herrn (1. Cor. 6, 17) und die Christen unter einander (1. Cor. 12, 12; 13, 13; Philp. 2. 1). Er ist der Herr der Gläubigen (2. Cor. 3, 3—8. 17), die er zur Gottebenbildlichkeit verklärt (2. Cor. 3, 18). So erweckt er den um seiner Sünde willen dem Tod verfallenen Leib zu neuem Leben (Röm. 8, 10. 11; Philp. 3, 21), bis der Leib ganz und gar dem Gottesgeiste entspricht (1. Cor. 15, 44). So ist der Dienst des Apostels eine διακονία πνεύματος und deshalb δικαιοσύνης (2. Cor. 3, 8. 9). Der Geist Gottes lehrt vor allem die rechte Gotteserkenntnis (1. Cor. 2, 10); ihn selbst versteht nur, wer ihn besitzt (1. Cor 2, 14. 15). Seine übrigen Gaben sind verschieden (1. Cor. 12, 7—11; 14, 1). Besonders hochgeschätzt, auch von Paulus, wird die Glossolalie, da der Geist für uns eintritt mit unaussprechlichem Seufzen, wenn wir nicht wissen, wie wir beten sollen (Röm. 8, 26. 27; 1. Cor. 14, 1—27). Schon erwähnt wurde, daß der Geist 2. Cor. 1, 22; 5, 5 als Unterpfand des Heils bezeichnet wird, sofern er die künftige Vollendung gewährleistet. Ähnlich wird es zu verstehen sein, wenn Röm. 8, 23 von der ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος gesprochen wird. Solange die dort ersehnte ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος ἡμῶν nicht eingetreten ist, ist ja der Geist noch nicht zur Vollherrschaft

---

[1] Es ist für die paulinische Auffassung des Christentums bezeichnend, daß Paulus nirgends das Vorhandensein des Geistes Christi in der Welt an die Predigtwirksamkeit Jesu anknüpft. Es entspricht seinem theologischen Denken, daß der Geist Gottes erst gegeben sein kann, nachdem der Gesetzesfluch beseitigt ist (Gal. 4, 4—6). Gerade diese merkwürdige Anschauung hat sich aber in der kirchlichen Pfingstfeier verfestigt, nachdem sie von Apostelgeschichte (2, 33) und Johannesevangelium (7, 39; 16, 7) übernommen worden war (s. mein Johannesevangelium S. 69).

über den Menschen gelangt. Jedenfalls ist also das öfters betonte Wirken Gottes in den Gläubigen als durch den Gottesgeist vermittelt gedacht (Philp. 2, 13; 1. Thess. 3, 12. 13; 5, 23. 24; 1. Cor. 8. 9; Philp. 1. 6).

Diese Anschauung von dem Gottesgeiste als dem Träger des gesamten christlichen Lebens ist nun ohne Zweifel mehr theologischer, als unmittelbar religiöser Art.[1] Das Glaubensleben des Apostels selbst ruht durchaus auf der dem Gedankenkreise Jesu vollkommen entsprechenden Anschauung, daß durch die Liebesthat Christi an den Sündern die rettende Sünderliebe Gottes verbürgt ist und daß diese Liebesthat Christi die Seinigen zu einem neuen Leben treibt, welches in hilfreicher dienender Liebe sein Gesetz findet.

Die neue Gottesoffenbarung durch Christus ist Röm. 5, 8 am schärfsten bezeichnet: „Gott beweist seine Liebe zu uns damit, daß Christus für uns starb, da wir noch Sünder waren." Auf welch große Liebe ein Tod für Sünder hinweise, ist V. 7 daran gezeigt, daß sich kaum jemand findet, der für einen Rechtschaffenen in den Tod geht. Daß Jesus in seinem Tod nur den Willen des Vaters vollbrachte, ist hier als bei dem Messias selbstverständlich vorausgesetzt. Aus der Gewißheit dieser großen Liebe Gottes geht nun aber hervor, daß die christliche Hoffnung nicht täuschen kann (V. 9—11. V. 5). Ganz ähnlicher Art ist die Stelle Röm. 8, 31—39: Die Liebe Gottes hat sich geoffenbart in der Hingabe des eigenen Sohnes und verbürgt die Erfüllung der Christenhoffnung. Bei dieser Größe der Liebe Gottes fürchtet der Christ keinen Verkläger, keinen Verurteiler, keine Versuchung, die ihn von dem Messias losreißen könnte, der ihn geliebt hat. Denn die Liebe Gottes, die im Messias Jesus sich offenbart, ist stärker als alle Gewalten dieser Welt. Dieser neuen Gottesanschauung entspricht nun die Anrufung Gottes als des Vaters (ἀββᾶ ὁ πατήρ Gal. 4, 6; Röm. 8, 15). Die Gotteskindschaft, die aus dieser Anrufung erschlossen werden kann (Röm. 8, 16 = Gal. 4, 6), wenn sie auch erst mit der Erbschaft des Gottes-

[1] Vrgl. die Auffassung Pfleiderers, Paulinismus S. 199.

reichs sich voll verwirklicht[1] (Röm. 8, 23), steht gegenüber dem früheren Knechtsbewußtsein (Gal. 4, 1. 7), dessen Merkmal Furcht war (Röm. 8. 15). Namentlich erscheinen die Übel teils als gottgegebene Mittel der Vervollkommnung (Röm. 5, 3. 4) teils als geringfügig im Vergleich mit der künftigen Vollendung (Röm. 8, 18). So gehört schon jetzt dem Christen alles (1. Cor. 3, 22. 23); alles muß zum Heil dessen dienen, der Gott liebt, wie er sich von Gott geliebt weiß (Röm. 8, 28). Dieses Vertrauen stützt sich auf die Folgerichtigkeit des göttlichen Handelns (V. 29. 30) und erklärt aus der Gewißheit der Liebe Gottes auch die Rätsel der Religionsgeschichte (Röm 11, 32 cf. Gal. 3, 22).

Aber noch häufiger ist die Liebesthat Christi als Beweggrund zu einem neuen, der Sünde abgewandten Leben gedacht. So ist von der Liebe Christi Gal. 2, 20; 2. Cor. 5, 14 die Rede. Diese Stellen zeigen, daß die innige Beziehung des Erlösten zu seinem Erlöser es dem Apostel verbietet, in Christus nur das geoffenbarte Ideal seines eigenen pflichtmäßigen Wirkens zu schauen; vielmehr handelt er in dankbarer Anerkennung der That Christi, damit Christus nicht vergeblich gestorben sei (Gal. 1, 21 cf. 1. Cor. 8, 11). Er weiß, daß die Gläubigen Christo als Eigentum zugehören (1. Cor. 3, 24; 2. Cor. 10, 7); hat sie doch Christus losgekauft vom Gesetzesfluch (Gal. 3, 13), entrissen der argen Welt (Gal. 1, 4) und ihre Erwerbung mit seinem Leben bezahlt (1. Cor. 6, 20. 7, 23). So gehören sie also nicht mehr sich selbst (1. Cor. 6, 20), aber gehören auch niemals in erster Linie einem Menschen, dem sie etwa unter allen Umständen zu gefallen suchten (1. Cor. 7, 23; 1. Theff. 2, 4; Gal. 1, 10; Röm. 14, 18; 15, 1). Wie sie als Erben der Welt über alles

[1] Es entspricht dem Gottesbegriff des Paulus, daß dem Christen in der Gegenwart schon alles das irgendwie gegeben ist, was andrerseits doch wieder erst in der Vollendung ihm gegeben werden soll. Für Gott und darum auch für die Glaubensgewißheit ist dieser Proceß schon abgeschlossen (Röm. 8, 29. 30; 1. Cor. 6, 12). Wie die δικαίωσις (Röm. 3, 30; 5, 1), so ist die υἱοθεσία (Gal. 4, 5. 6; Röm. 8, 23), die σωτηρία (Röm. 8, 24; 5, 9); der ἁγιασμός (1. Cor. 1, 2; 1. Theff. 5, 23); das ἐνδύνεσθαι Χριστόν (Gal. 3, 27; Röm. 13, 14) bald als vergangen, bald als zukünftig dargestellt.

Herr sind, so darf sie nichts in der Welt beherrschen (1. Cor. 6, 12). So sind sie mit Christo gewissermaßen der Welt gekreuzigt und der Sünde gestorben (Gal. 2, 20; 5, 24; 6, 14; Röm. 6, 5. 6. 8. 11. 13). Das ist grundsätzlich in der Taufe geschehen (Röm. 6, 3. 4), muß sich aber thatsächlich im Leben verwirklichen. Daher leiden die Gläubigen mit ihrem Herrn (Röm. 8, 17; 2. Cor. 4, 7—11; Gal. 6, 17; Col. 1, 24; Philp. 2, 17). Bei Absterben des äußeren Menschen reift nämlich der innere Mensch zu der ihm bestimmten Herrlichkeit (2. Cor. 4, 16—18). Darin ist nun freilich noch nichts über die besondere Art christlicher Sittlichkeit ausgesagt.

Nun wird 2. Cor. 3, 18, Röm. 8, 29 als Ziel des Christenlebens die Verwandlung in das Bild Christi genannt, der selber wieder 2. Cor. 4, 4 das Ebenbild Gottes heißt (vrgl. 2. Cor. 4, 6)[1]. Diese Verwandlung soll sich vollziehen unter steter Anschauung der Herrlichkeit des Herrn (κατοπτριζόμενοι), welche die Herrlichkeit Gottes widerspiegelt. Es fragt sich nun, welche Merkmale an dem Bilde Christi von Paulus regelmäßig hervorgehoben werden. Es ist nur die selbstverleugnende Liebe im Gehorsam gegen Gott (Gal. 2, 20; 2. Cor. 5, 14; Röm. 15, 2. 3; — Röm. 5, 19; Philp. 2, 8). Also ist es das vom Bilde Christi gewonnene Ideal und nicht bloß ein äußerlicher Anschluß an Jesu Wort, wenn auch Paulus das Gebot der Nächstenliebe als Zusammenfassung aller Gebote nennt (Gal. 5, 14. Röm. 13, 8—10), als Bethätigung des Glaubens die Liebe bezeichnet (Gal. 5, 6) und die Pflicht einer alle umfassenden Liebe immer wieder einschärft (1. Thess. 4, 9. 10; 5, 12—15; 1. Cor. 13; 2. Cor. 8, 8. 24; Gal. 5, 13; 6, 1. 2; Röm. 12, 9. 14. 17. 20). So lebt also Christus in den Seinigen (Gal. 2, 20; 2. Cor. 13, 5;

[1] Die Erklärung pflegt hier meistens nur an die verklärte Leiblichkeit des erhöhten Christus zu denken; aber wenn sich die Umwandlung in dieses Bild doch schon auf Erden und zwar mittels fortgesetzter Anschauung vollziehen soll, so ist dabei doch sicher an die sittliche Vervollkommnung gedacht und es muß aus den Briefen des Paulus erkennbar sein, welche Hauptzüge dieses Bild Christi ihm trägt. Dieser Wahrheit scheint Pfleiderer am nächsten gekommen zu sein (Paulinismus 131—136).

Röm. 8. 10; Col. 1, 28; Philp. 1, 21) und in seiner ganzen Gemeinde (1. Cor. 12, 12). Ihn in den einzelnen Gemeinden zu Gestalt und Leben zu bringen, ist der oft schmerzvolle Beruf des Apostels (Gal. 4, 19). Die Gläubigen ziehen in der Taufe Christum an wie ein Gewand (Gal. 3, 27); andrerseits bezeichnet Paulus auch so die ganze Lebensaufgabe des Christen (Röm. 13, 14). Der Christ wird bei der Taufe in Christum eingetaucht (Röm. 6, 3; Gal. 3, 27) und sein ganzes Leben vollzieht sich nun ἐν Χριστῷ (1. Theff. 1, 1; 2, 14; 4, 16; 1. Cor. 1, 2. 9. 30 und sehr oft). Den Abstand solchen Christenlebens von allem vorchristlichen faßt Paulus 2. Cor. 5, 17 in die Worte zusammen: „ist einer in Christo, so ist er eine neue Kreatur; das Alte ist vergangen; siehe, es ist neu geworden.“

f. Es ist nun deutlich, daß diese ganze Auffassung des Christentums, wie sie in den paulinischen Briefen vorliegt, äußerlich betrachtet recht wenig Berührungspunkte mit der Predigt Jesu bietet. Aber ebenso klar dürfte sein, daß gerade die Hauptsache, der Offenbarungsgehalt des Christenthums, in beiden Verkündigungen vollkommen übereinstimmend niedergelegt ist. Die Rettung der Sünder durch Christus ist auch für Paulus ebenso Offenbarung Gottes, wie Princip eines neuen Lebens. Die Art, wie Paulus sich diese Rettung im Einzelnen dachte, ist freilich nicht sowohl durch die lebendige Anschauung des Wirkens Jesu, als vielmehr durch die besondere theologische Schulung des Apostels bestimmt. Geschichtlichen Wert hatte auch sie, da sie ohne Frage durch ihre Betonung weniger, augenfälliger Hauptsachen ein leicht behältliches Schema von Glaubenswahrheiten darbot, das der Ausbreitung des Christentums sehr förderlich war. Aber der bleibende Wert des Paulinismus wird nicht hierin, sondern in der Rechtfertigungslehre des Apostels zu suchen sein, da die in ihr niedergelegte Glaubenszuversicht die für den Bestand des Christentums durchaus notwendige menschliche Antwort auf die in Christus gegebene Gottesoffenbarung darstellt.

IV. Hebräerbrief.

1. Eine merkwürdige Umbiegung des Paulinismus[1] bietet die Anschauung des Hebräerbriefs dar. Sein Verfasser ist wie sämtliche neutestamentliche Schriftsteller überzeugt, daß das Ende der Welt nahe sei (1, 1; 9, 26). Er sieht den Gerichtstag herannahen (10, 25). Nur eine kurze Weile und der Kommende wird da sein (10, 37). Gemeint ist Christus, der zum zweiten Mal denen, die ihn erwarten, zur Rettung erscheinen wird (9, 28). Auf den καιρὸς ἐνεστηκώς (7, 9) folgt also ein αἰὼν μέλλων (6, 5), der mit dem καιρὸς διορθώσεως beginnt (9, 10), eine οἰκουμένη (2, 5) oder πόλις (13, 14) μέλλουσα. Dann soll das Veränderliche entfernt werden, aber das Unveränderliche (τὰ μὴ σαλευόμενα) in einer βασιλεία ἀσάλευτος (12, 27. 28) bleiben. In ihr sind enthalten die μέλλοντα ἀγαθά (9, 11; 10, 1).

Nun ist aber diese künftige Stadt schon bereitet (11, 16) und zwar festgegründet von Gott, ihrem Künstler und Werkmeister (τεχνίτης καὶ δημιουργός), ein himmlisches Vaterland, da wir auf der Erde Gäste und Fremdlinge sind (12, 13—16). Das ist die längst bereite Stätte der Ruhe (4, 3), in welche das Volk Gottes eingehen soll (4, 9). Es ist das himmlische Jerusalem, die Stadt des lebendigen Gottes und der Berg Zion (12, 22). Dort ist das wahre, von Gott, nicht von einem Menschen aufgerichtete Heiligtum (8, 2), das Urbild, wonach Moses die Stiftshütte baute (8, 5), das Haus Gottes (10, 21). Das alles gehört also dem Himmel (8, 5; 9, 23), nicht dieser Schöpfung an (9, 11).[2]

Auf diese unsichtbaren, aber gehofften Dinge richtet sich der Glaube (11, 1. 13). Denn den Erben der Verheißung, zunächst Abraham hat Gott eidlich die Unwandelbarkeit seines Willens

[1] Vrgl. mein „Johannesevangelium" 1887. S. 176. 177.

[2] Die Vorstellung eines himmlischen Jerusalem findet sich auch Gal. 4, 26, Apoc. 21, 2. Aber wenn Jesus (Hebr. 6, 20) als πρόδρομος seiner Gläubigen in das himmlische Heiligtum einging, wenn er eine ὁδὸς πρόσφατος καὶ ζῶσα dahin einweihte (10, 20), so bahnt sich darin eine Jenseitigkeit des Heiles an, die der auf eine diesseitige Zukunftsherrlichkeit gerichteten urchristlichen Hoffnung entgegensteht. Doch vrgl. auch hiezu 2. Cor. 5, 8; Philp. 1, 23.

zugesichert. So reicht ihre Hoffnung fest und sicher in die göttliche Welt hinein, wie der Anker in den Meeresgrund (6, 13—19). Auf die Treue des verheißenden Gottes sich stützend darf sie nicht wanken (10, 23). Aber die vielen Gläubigen des alten Bundes haben die Verheißung nicht erlangt, damit sie nicht ohne uns zur Vollendung kämen (11, 39. 40). Nur von ferne haben sie die Verheißungen geschaut und begrüßt (11, 13).

Nun aber gehört zum Heilsziel, daß man an der Heiligkeit des Herrn teilnimmt (12, 10); ohne Heiligung wird niemand den Herrn schauen (12, 14), also namentlich kein πόρνος[1] und βέβηλος (12, 16, vergl. 13, 4). Darum muß man bis aufs Blut der Sünde widerstehen und durch Züchtigung des Herrn sich zur Gerechtigkeit weisen lassen (12, 4—11). Solche Gerechtigkeit haben auch die vorchristlichen Frommen im Glauben geübt (11, 4. 7. 33). Infolge seiner glaubensvollen Ausdauer, welcher feiger Kleinmut gegenübersteht, soll der Gerechte leben (10, 35—39) und die Verheißung ererben (6, 12). In allen diesen Anschauungen bezieht sich also der Hebräerbrief nicht auf das geschichtliche Lebenswerk Jesu. Und doch hat dasselbe auch für ihn hervorragenden Wert.

2. Christus bahnt nach dem Hebräerbrief einen neuen, lebendigen Weg zu Gott (10, 20), der vorher nicht offenbar war (9, 8), so daß man jetzt Gott mit Freudigkeit nahen kann (4, 16; 7, 19; 10, 22); er ist der Vorläufer seiner Gläubigen (6, 20). So hat er durch seinen Tod die Gläubigen von der Todesfurcht befreit, indem er nämlich den Teufel, den Machthaber über den Tod, vernichtete (2, 14. 15). Das ist wohl so zu verstehen, daß die Menschen ohne Christus im Tode zur Strafe ihrer Sünde der Gewalt des Teufels verfielen, was sie ihr Leben lang ängstigen mußte; durch Christus aber ist der Tod zum Mittel der Gemeinschaft mit Gott geworden. Also ist durch Christus Vergebung der Sünde erreicht (10, 18). Dieses Heil ist gegeben durch Christi Tod (2, 14).

---

[1] Wenn Weiß z. d. St. sehr sicher behauptet, daß πόρνος hier nur den Abtrünnigen nach alttestamentlichem Sprachgebrauch bezeichnen kann, so weiß ich doch nicht, ob nicht πορνεία wörtlich genommen auch ein ὑστερεῖν ἀπὸ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ im Sinne des Verfassers bedeuten kann, besonders da 13, 4 die wörtliche Auffassung geradezu geboten ist.

Der Hebräerbrief bezeichnet nämlich den Abendmahlsworten Jesu und ähnlichen Aeußerungen des Paulus entsprechend den Tod Jesu als Opfer zur Sündenvergebung; nur betont er den Thatsachen entsprechend (Marc. 8, 31—9, 1), mehr als das sonst geschieht, die freie Selbstentschließung Jesu zu diesem Opfer. Jesus erscheint demnach nicht bloß als sühnendes Opfer (7, 27; 9, 26; 10, 10. 14), sondern ebenso als opfernder Hoherpriester (2, 17; 3, 1; 4, 14; 5, 5. 10; 6, 20; 7, 26; 8, 1; 9, 11). Demgemäß wird Jesu Eingang in den Himmel mit dem Eingang des Hohenpriesters in das Allerheiligste am Versöhnungsfeste verglichen (4, 14; 6, 20; 9, 12. 24; 10, 20); Jesus bringt dahin sein eigen Blut (9, 12. 14), wie der Hohepriester (9, 7) fremdes (9, 25), nämlich solches von Widdern und Stieren (9, 12. 13). Auch Jesu fehlte nicht die göttliche Berufung zum Hohenpriestertum (5, 5—10); das alte Testament weist selbst über das Priestertum des Stammes Levi hinweg auf das ahnenlose, ewige Priestertum Melchisedeks hin (6, 20—7, 17); dieses ewige Hohepriestertum übt Jesus durch fortdauerndes Retten und Fürbitten für die Seinigen (7, 23—25 vergl. Röm. 7, 34). Dagegen genügt sein einmaliges Opfer (7, 27; 9, 25. 26; 10, 10. 14) statt der häufigen früheren Opfer, die durch ihre Häufigkeit nur ihre in der Beschaffenheit des geopferten Gegenstandes beruhende (9, 9. 10. 13. 14; 10, 4. 11) Unzulänglichkeit bewiesen haben (10, 1—3). Redet doch das alte Testament ausdrücklich von einer Abschaffung dieser unnützen und ungenügenden Opferordnung, die nur die Hoffnung auf besseres wecken sollte (7, 18. 19)[1] zu gunsten eines neuen auf besseren Verheißungen ruhenden Bundes (8, 6—13). Der Mittler dieses neuen Bundes ist Christus (8, 6; 9, 15; 12, 24.)

3. Ein Testament (διαθήκη) wird giltig mit dem Tod des Erblassers; auch der alte Bund wurde mit Blut eingeweiht; ohne Blut gibt es im Gesetz keine Sündenvergebung (9, 15—22):

---

[1] Der Ausdruck ἐπεισαγωγὴ κρείττονος ἐλπίδος entspricht genau dem Ausdruck des Paulus παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν Gal. 3, 24. Aber Paulus hat durchweg die jüdische Lebensordnung, der Hebräerbrief die jüdische Gottesdienstordnung vor Augen. Das ist um so merkwürdiger, als nach Gal. 4, 10; 5, 2 die Galater gerade die jüdische Gottesdienstordnung übernehmen wollten.

lauter Gründe, weshalb der Mittler des neuen Bundes sterben mußte. Nun handelt es sich aber darum, die Wirkung seines Todes genau festzustellen. Die Aufgabe des Hohenpriesters ist nach 2, 17 das ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ, nach 5, 1 das προσφέρειν δῶρά τε καὶ θυσίας ὑπὲρ ἁμαρτιῶν (vrgl. 5, 2. 3 = 7, 27; 8, 3; 9, 7). Diese Gaben sollten sein δυνάμεναι κατὰ συνείδησιν τελειῶσαι τὸν λατρεύοντα (9, 9; 10, 1). Statt τελειοῦν steht 9, 14 καθαρίζειν (τὴν συνείδησιν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων). Dieser letzte Ausdruck wird wiederum durch 10, 2 erklärt, wonach das Ziel des Opfers ist μηδεμίαν ἔχειν ἔτι συνείδησιν ἁμαρτιῶν τοὺς λατρεύοντας ἅπαξ κεκαθαρισμένους. Ist schon hier ganz deutlich die Tilgung des Schuldbewußtseins als Ziel des Opfers angegeben, so tritt das noch klarer hervor, wenn V. 3 für συνείδησις ἁμαρτιῶν der Ausdruck ἀνάμνησις ἁμαρτιῶν steht. Dieselbe Bedeutung des καθαρισμὸς ἁμαρτιῶν (1, 3) ergiebt sich aus 9, 22, wonach durch Blut fast alles nach dem Gesetz gereinigt wird (καθαρίζεται) und es ohne Blutvergießen keine Vergebung (ἄφεσις) giebt.

Christi Opfer hat also jedenfalls Vergebung der Sünde bzw. Tilgung der Schuld gebracht (1, 3 καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος vrgl. 9, 22). Darauf muß sich auch 10, 4 der Ausdruck ἀφαιρεῖν ἁμαρτίας beziehen, da begründet werden soll, weshalb bei den alttestamentlichen Opfern die ἀνάμνησις ἁμαρτιῶν immer wieder erwachte. Desgleichen ist ohne Zweifel überall da, wo unmittelbar an den Opferbegriff angeknüpft wird, nur Sündenvergebung, nicht etwa Brechung der Sündenmacht gemeint: so 9, 26 ἀθέτησις τῆς ἁμαρτίας; 9, 27 πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας; 10, 11 περιελεῖν ἁμαρτίας; 10. 10, 29 ἁγιάζεσθαι (vrgl. 9, 13 ἁγιάζειν = καθαρίζειν); 10, 14 τετελείωκεν (vrgl. V. 18 ἄφεσις)[1]. So ist denn auch bei den Ausdrücken λύτρωσις (9, 12) und

[1] Wenn also τελειοῦν und ἁγιάζειν im Zusammenhang mit der Opfervorstellung auf die durch Reinigung von der Schuld bewirkte Vollendung bezw. Weihe an Gott sich beziehen, so schließt das nicht aus, daß in anderm Zusammenhang dieselben Verba die durch sittliche Arbeit zu bewirkende Vollendung bezw. Weihe an Gott bedeuten τελειωθείς 5, 8. 9; ἁγιότης und ἁγιασμός 12, 10. 14). Merkwürdigerweise will man bald bei τελειοῦν (Pfleiderer), bald bei ἁγιάζειν (Weiß) nur eine Bedeutung zulassen.

ἀπολύτρωσις (9, 15 vrgl. 11, 35) an diese Wirkung des Todes Christi zu denken, wobei es wegen 2, 14. 15 angezeigt sein dürfte, an das jener Stelle freilich nicht durchaus entsprechende Bild einer Loskaufung aus der Gewalt des Teufels zu denken[1]. Wichtiger ist, daß sich nach 9, 15 diese Loskaufung durch den Tod Christi nur bezieht auf die unter dem ersten Bund geschehenen Übertretungen, also auf die Sünden vor, nicht e va in dem Christenstande. Ähnlich wird es auch zu verstehen sein, wenn 9, 25. 26 hervorgehoben wird, daß sich Christus nicht oftmals darbrachte, sondern einmal ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων. Es entspricht das dem Gedanken des Sühnopfers (5, 1—3; 10, 1—4) und auch die Schilderung des neuen Bundes bei Jeremia 31, 31—34, die in unserm Brief 8, 8—12; 10, 16. 17 angeführt wird, weiß nur von Sünden unter dem alten, nicht unter dem neuem Bunde, da dann Gott sein Gesetz in das Herz seines Volkes geschrieben hat.

Demgemäß wird von den durch das Opfer Christi Gereinigten erwartet, daß sie dem lebendigen Gott dienen (9, 14), daß sie sich heiligen (10, 14; 12, 14), wie Gott heilig ist (12, 10); sie haben den heiligen Geist empfangen (den Geist der Gnade 10, 29) und außer dem edeln Gotteswort auch die Kräfte der zukünftigen Welt geschmeckt (6, 4. 5); es wird die Erziehungsabsicht Gottes bei Sendung der Übel betont (12, 4—11), wie denn auch Christus selbst im Leiden Gehorsam lernte und so vollendet ward (5, 8. 9; 2, 10; 7, 28). Von einer himmlischen Berufung (3, 1) zu ewigem Erbteil (9, 15) wird geredet; die Frommen sollen den Glauben an das künftige Heil als ein sie zur Ausdauer ermunterndes Ziel unverrückt festhalten (3, 14; 5, 11. 19; 10, 19—23; 35—39); es wird gewünscht, daß Gott die Leser in allem Guten stärke, seinen Willen zu thun (13, 20. 21). Nach 13, 21 vollbringt Gott das vor ihm wohlgefällige in uns durch Jesus Christus. Dahin gehört noch, daß Christus ein fortdauerndes Helfen in den Versuchungen (2, 18), ein Retten

[1] Wo λύτρωσις oder ἀπολύτρωσις stattfinden muß, ist vorher δουλία (2, 15 vrgl. ἀπαλλάξῃ). Aber nach 2, 14 wird der Feind vernichtet, nach 9, 12. 15 werden die Gläubigen nur von ihm losgekauft, vrgl. Marc. 10, 45. 1. Cor. 6, 20; 7, 23; Gal. 3, 13; 4, 5; Apoc. 5, 9; 14, 3. 4; 2. Petr. 2, 1.

und Eintreten für seine Gläubigen zugeschrieben wird (7, 25); auch wird denen, die zu Gott nahen, eine Hilfe zur rechten Zeit (εὔκαιρος βοήθεια) verheißen (4, 16). Aber zugesichert wird ihnen doch nur das Vorhandensein des jenseitigen bzw. künftigen Heils (4, 9; 6, 13—20; 10, 23); ob der Einzelne dieses sicher vorhandene Heil erreicht oder nicht, das hängt von seiner geduldigen Ausdauer ab (3, 14; 4, 1. 2. 11; 6, 11. 12; 10, 36—39; 12, 14—16).

Man könnte ja nun denken, daß im Hebräerbrief der Gedanke der göttlichen Heilswirkung nur gegen den andern der menschlichen Pflichterfüllung zurückträte, wie das auch bei Paulus häufig der Fall ist. Ohne Zweifel konnte auch Paulus schreiben, daß Christus allen ihm Gehorsamen der Begründer eines ewigen Heiles wurde (5, 9). Aber statt der paulinischen Glaubenszuversicht, die den Einzelnen des Erfolgs seiner Heiligungsarbeit um der Treue Gottes willen von vorn herein gewiß macht, tritt uns im Hebräerbrief eine durchaus andere Anschauung entgegen.[1]

4. An vier bedeutsam hervortretenden Stellen des Briefs (2, 1—4; 6, 4—10; 10, 26—31; 12, 18—29) wird vor einem Verscherzen des künftigen Heiles in einer Weise gewarnt, daß jeder Gedanke an Gottes suchende Liebe und Treue verschwindet. Die erste und die beiden letzten Stellen entsprechen sich bis in die Einzelheiten genau. Die Übertretung des mosaischen Gesetzes wurde hart bestraft (2, 2); seine klare Mißachtung mit dem Tode (10, 28); die Erscheinungen bei der Gesetzgebung am Sinai waren so furchtbar, daß auch Moses in Furcht und Zittern geriet (12, 18—21); nun aber ist die durch den Herrn gebrachte, von Gott durch allerlei Wunder bestätigte Rettung viel größer, also auch

[1] Selbstverständlich mußte man diesen Abstand des Hebräerbriefs vom Paulinismus verkennen, wo man in der paulinischen δικαίωσις zwar die Zusicherung des Heils, aber nicht die Zusicherung der zu diesem Heil gehörigen δικαιοσύνη d. h. sittlichen Vollendung verstand. Andrerseits ist die katholische Meinung von der Gerechtmachung der Sünder auch nicht imstande, diesen Abstand aufzudecken, da auch Hebr. 13, 20. 21 von einer Gerechtmachung durch Gott die Rede ist, ohne daß darum dem Einzelnen eine Gewißheit seines Heiles verbürgt ist.

ihre Mißachtung viel verderblicher (2, 3. 4); nicht Moses sondern der Sohn Gottes wird dadurch beschimpft (10, 29); nicht dem Sinai, sondern dem himmlischen Jerusalem und Zion sind wir genaht (12, 22—24): es ist furchtbar in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen (10, 31); Gott ist ein verzehrendes Feuer (12, 29).

Der Ernst dieser Aussagen tritt noch schärfer hervor, wenn wir darauf achten, wodurch solche Strafwürdigkeit nach der Meinung des Briefes eintritt. Man denkt da gewöhnlich an den Rückfall zum Judentum, aber der ist sicher nicht gemeint[1]. Nach 2, 2 wurde πᾶσα παράβασις καὶ παρακοή im Gesetze gestraft, also — ist die Meinung — wie viel mehr im Christentum, da dessen Heil doch mindestens ebenso fest steht wie das Gesetz. 10, 26. 27 ist mit dürren Worten gesagt, daß wenn wir nach dem Empfang der Wahrheitserkenntnis absichtlich (ἑκουσίως) sündigen, es kein Sündopfer mehr giebt, sondern nur die Erwartung des Gerichtsfeuers. Das entspricht ganz genau der Vorstellung, daß durch das Opfer Christi nur die Sünden vor Eintritt in den Christenstand Vergebung empfangen (9, 15. 26).

Man hat das Gewicht der Stelle 10, 26 dadurch abgeschwächt, daß man ἑκουσίως ἁμαρτάνειν von der Sünde mit erhobener Hand verstand (Gegensatz ἀγνοήματα 5, 2; 9, 7 vrgl. Num. 15, 27—31). Allein dem gegenüber ist zu betonen, daß

[1] Allerdings warnt der Verfasser öfter vor dem Abfall vom Glauben (3, 6. 12—19; 4, 1. 2. 11; 6. 11. 12; 10, 23—25, 35—39; 12, 25—29). Aber dieser Abfall vom Glauben ist kein Rückfall zum Judentum, denn nach der Anschauung des Verfassers (Kap. 11) ist der Glaubensgegenstand für Christen und Juden derselbe. An den genannten Stellen handelt es sich vielmehr um Abfall von diesem Glaubensziel durch Verstrickung in Weltlust (ἀπάτη τῆς ἁμαρτίας 3, 13 vrgl. 10, 24. 36; 12, 28). Die Auseinandersetzung über den Vorzug des neutestamentlichen Sühnopfers vor dem alttestamentlichen hat ihren Grund nicht darin, daß die Leser Gefahr liefen, in das Judentum zurückzufallen, sondern darin, daß der Verfasser selbst dem Lebenswerke Christi keine über den Begriff des Sühnopfers hinausgehende Bedeutung beizumessen vermag. Da war denn für ihn wirklich die Frage dringlich, ob nicht die vielen alttestamentlichen Opfer dem einen neutestamentlichen vorzuziehen seien. (Vrgl. v. Hofmann: Die h. Schrift N. T. 5. 1873).

nach jener alttestamentlichen und den beiden angeführten Stellen des Briefes eine θυσία περὶ ἁμαρτιῶν für Sünden mit erhobener Hand überhaupt nie bestand; also ist auf diese Art Sünden bezogen οὐκέτι sinnlos. Bezieht man aber οὐκέτι, statt wie es der Wortlaut fordert auf die Sünden, auf die dann nicht mehr zu rettenden Sünder (die noch zu retten waren, ehe sie mit erhobener Hand sündigten), so fällt man aus der Scylla in die Charybdis. Denn das Verbum ἀπολείπεται deutet hin auf etwas, was noch aussteht und erst kommen soll (vrgl. 4, 9): für die Christen ist aber das eine, vollgiltige Opfer längst gebracht (10, 4); also muß hier jedes zukünftige Opfer, nicht bloß eines für bundbrüchige Sünder bestritten sein. Zudem ist der Satz 10, 26 genaue Parallele von 10, 18, wo es heißt ὅπου ἄφεσις — οὐκέτι προσφορὰ περὶ ἁμαρτίας. Da deutet οὐκέτι einfach auf die durch die erreichte Sündenvergebung eingetretene Veränderung hin. So ist οὐκέτι ohne Zweifel auch V. 26 zu verstehen. Früher konnten absichtliche Sünden durch neue Opfer gesühnt werden; jetzt, nach dem Empfang der Wahrheitserkenntnis giebt es ein solches Opfer nicht mehr. Dabei soll allerdings der Zusatz ἑκουσίως ohne Frage die schroffe Härte des Gedankens abschwächen; in Wahrheit kommt er darauf hinaus, daß unabsichtliche Sünden überhaupt keiner Sühne bedürfen. Denn nur das ist schwer, daß es jetzt für absichtliche Sünden kein Opfer mehr giebt.[1]

Ähnliches finden wir in der Stelle 6, 4 ff. Hier wird die Möglichkeit einer μετάνοια für solche bestritten, welche im Besitz der Güter des Christentums wieder in Sünde gefallen sind, was einer neuen Kreuzigung und Bloßstellung Christi gleichkomme. Der Satz ist so allgemein gehalten, daß sich nicht feststellen läßt, was unter dem Ausdruck παραπεσόντας verstanden werden soll.

---

[1] Der Mangel an Folgerichtigkeit, der in dem Zusatze ἑκουσίως sich offenbart, erklärt sich also aus dem Bestreben, die als Wirkung der urchristlichen Verkündigung vorhandene Heilsgewißheit der Leser nicht um des eigenen Gedankenkreises willen ohne durchaus zwingenden Grund zu erschüttern. Derselbe sehr beherzigenswerte Anlaß hat auch die sofort zu besprechende Stelle 6, 9. 10 hervorgebracht. Dem Verfasser ist das thatsächlich vorhandene Christentum doch mehr wert, als seine diese Thatsache nicht ganz erschöpfende Auffassung.

Auch Jesus kennt eine unvergebbare Sünde, bei welcher eine μετάνοια undenkbar erscheint (Marc. 3, 29). Aber lehrreich ist es, wie der Verfasser des Hebräerbriefs hier die Anwendung seines Satzes auf die Leser ablehnt, εἰ καὶ οὕτως λαλοῦμεν (6, 9). Gott ist nämlich nicht ungerecht, daß er ihrer Liebesarbeit vergäße (V. 10). Also der Gedanke an Gottes belohnende Gerechtigkeit, nicht der an seine Treue, die den Geretteten nicht wieder sinken läßt, soll die Leser trösten. Dabei ist freilich unverständlich, wie Gott die Leser für ihre Liebesarbeit belohnen kann, wenn sie vielleicht daneben ein ἑκουσίως ἁμαρτάνειν (10, 26) sich zu schulden kommen ließen. Als solche absichtliche Sünde ist nämlich 10, 25 (vrgl. V. 26 γάρ) ganz deutlich das Wegbleiben aus den Versammlungen der Christen genannt. Im zwölften Kapitel dagegen ist Unzucht und Weltsinn (πόρνος, βέβηλος V. 16) als unvergebbare Sünde bezeichnet (V. 17. 18 γάρ). Als Beispiel des Weltsinns wird Esau angeführt, der um Speise sein Erstgeburtsrecht verkaufte und nachher μετανοίας τόπον οὐχ εὗρεν καίπερ μετὰ δακρύων ἐκζητήσας αὐτήν. Esau suchte also mit Thränen Besserung (μετάνοια 6, 1. 6), fand aber für sie keinen Raum (bei Gott) d. h. seine Besserung kam zu spät. Da muß man freilich fragen, wie sich das mit Mat. 20, 1—16 und Luc. 15, 10. 32 verträgt.[1]

5. Mit der Heilsgewißheit des einzelnen Christen tritt auch die Sünderliebe Gottes und Christi im Hebräerbrief zurück.

Wir beachten die Äußerungen des Hebräerbriefes über Gott. Zwar ist 2, 4 vom Heilswillen Gottes die Rede (κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν); aber gleichzeitig wird eingeschärft, wie furchtbar die Strafe der Mißachtung dieses Heiles sei (V. 3). Eine göttliche

[1] Weiß betont z. d. St., um ihre Schwierigkeit zu heben, den Unterschied zwischen Reue und Besserung. Aber der verlorene Sohn zeigt bei seiner Rückkehr, zu der ihn die Not getrieben hat, seinem Vater auch nur herzliche Reue (Luc. 15, 20. 21), der Zöllner bittet (Luc. 18, 13) nur um Vergebung der ihn drückenden Schuld; Paulus unterscheidet 2. Cor. 7, 9. 10 von der λύπη τοῦ κόσμου eine λύπη κατὰ θεὸν εἰς μετάνοιαν, die eine σωτηρία ἀμεταμέλητος wirkt. Von einer unwirksamen λύπη εἰς μετάνοιαν weiß er aber so wenig als Jesus (vrgl. Mat. 18, 22).

Warnung wird 3, 7 ff, eine Drohung 4, 3 angeführt. Zur Schärfung der Gewissen wird 4, 11—13 das alles durchforschende und prüfende Gotteswort geschildert. Als tröstliche Eigenschaften Gottes erscheinen 6, 10 seine belohnende Gerechtigkeit; 6, 17 sein unveränderlicher, das Vorhandensein eines künftigen Heils verbürgender Wille. Ebenso wird 10, 23; 11, 11 die Treue seiner Verheißung betont. Dagegen 10, 30. 31 werden die Sprüche: „mein ist die Rache; ich werde vergelten" und „der Herr wird sein Volk richten" angeführt mit dem Zusatz: „es ist furchtbar in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen." Der gottwohlgefällige Glaube selbst ist nicht auf die Sünderliebe Gottes, sondern auf sein Dasein und seine belohnende Gerechtigkeit gerichtet (11, 6 vrgl. 26)[1]. Freundlicher erscheint wieder das Bild Gottes, wenn auf das Wort Prov. 3, 11 ff. hingewiesen wird, daß die Züchtigung des Herrn seiner Liebe entstamme (ὃν γὰρ ἀγαπᾷ κύριος, παιδεύει) und wenn als Ziel solcher Erziehung τὸ μεταλαβεῖν τῆς ἁγιότητος αὐτοῦ betont wird (12, 4—11). Aber dasselbe Kapitel erzählt, daß Esau mit seiner thränenvollen Buße keine Stätte fand (12, 16. 17); es wird daran erinnert, daß man den vom Himmel redenden Gott nicht ungestraft mißachte (V. 25) und am Schlusse heißt es: ὁ θεὸς ἡμῶν πῦρ καταναλίσκον (V. 29). Im 13. Kap. endlich werden die Opfer des Lobes, der Wohlthätigkeit und der Mitteilung als gottwohlgefällig genannt (V. 15. 16); Gott heißt der Gott des Friedens, der Christum zur Aufrichtung eines ewigen Bundes erweckt habe und es wird den Lesern gewünscht, daß er sie in jedem Guten zubereite (V. 20. 21). Also: Gott hat das Heil ermöglicht und sachlich für eine Anzahl Menschen sichergestellt (4, 3); nun aber überläßt er es ihnen, ob sie mit den ihnen geschenkten Kräften (6, 5; 13, 20. 21) das Heil erlangen oder nicht (4, 6—10).

Von Christus wird 7, 26 gesagt, daß zu seinen hohenpriesterlichen Eigenschaften neben der Heiligkeit, Sündenreinheit, Unbeflecktheit und Erhabenheit auch das gehöre, daß er sei κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν. Gewiß soll dieser Ausdruck nur seinen Un-

[1] Vrgl. H. Holtzmann, Einleitung 2. Aufl. S. 335.

terschied von den sündigen Menschen bezeichnen; aber wenn dem Verfasser das Bild des sündersuchenden Christus vor Augen schwebte, würde er ihn so nicht nennen. Allerdings erklärt sich der Verfasser die Menschwerdung aus den Erfordernissen des hohenpriesterlichen Berufes Christi. Er mußte Fleisch und Blut annehmen, um durch seinen Tod den Machthaber über den Tod zu besiegen und um barmherzig und treu seinen Brüdern in ihren Versuchungen beizustehen, nachdem er selbst die Versuchung an sich erfahren hatte (2, 14—18). Er hat deshalb Mitgefühl mit unsern Schwächen; nur die Sünde ist ihm ferne geblieben (4, 15). So rettet er immerfort die, welche durch ihn zu Gott nahen und bittet für sie (7, 25). Gewiß im Anschluß an Luc. 15 heißt er der große Hirte seiner Schafe im Blut eines ewigen Bundes (13, 20). An diesen Stellen klingt gewiß der urchristliche Ton von der Sünderliebe des Heilandes, wenn auch abgeschwächt, wieder.

Häufiger aber wird die Erhabenheit Christi über alle Geschöpfe hervorgehoben und darin, nicht in der Sünderliebe, findet der Hebräerbrief die Gleichheit des Sohnes mit dem Vater[1]. Als Schöpfer und Erbe der Welt, der das All trägt mit seinem mächtigen Wort, der zur Rechten Gottes sitzt und weit erhabener ist als alle Engel, ist der Sohn auch der Widerschein der Majestät und das Abbild des Wesens Gottes (1, 1—4). Diese hohe Würde des Sohnes wird immer wieder betont (3. 6; 5, 5. 8; 6, 6; 7, 28; 10, 20). Ihr entspricht es, wenn Jesus in ewigem Geist διὰ πνεύματος αἰωνίου sich Gott als ein tadelloses Opfer dargebracht hat (9, 14). So dient die Gottgleichheit Jesu hier weniger dazu, Gott zu offenbaren, als dem Opfer Jesu den rechten Wert zu geben (7, 28; 9, 14).

Trotzdem hält nun aber der Hebräerbrief an der Vorbildlichkeit des Lebens Jesu für seine Gläubigen fest; aber da er die Gottgleichheit Jesu in seiner vorzeitlichen Erhabenheit sieht, kann ihm Jesus nur in der Beziehung für die Gläubigen vorbildlich

[1] Vrgl. Weiß, Theologie § 118 b, mit dem ich in diesem wichtigen Punkt vollkommen übereinstimme.

sein, in welcher er sich von Gott unterscheidet. Nicht seine Sünderliebe, in der sich die Sünderliebe Gottes offenbart und bethätigt, sondern sein gehorsames, glaubensvolles Ausharren in Schmach und Not soll ihnen ein Muster zur Nacheiferung sein (12, 2; 5, 7—9: beachte die Zusammengehörigkeit von ὑπακοή und ὑπακούουσιν). Der Gehorsam Christi gegen Gott wird auch 10, 5—11 hervorgehoben. Ähnlicher Art ist auch die Mahnung zum Verlassen der Welt und zum Tragen der Schmach Christi, wie auch Christus vor dem Thore Jerusalems gelitten habe (13, 10—14)[1]. Solche Schmach Christi hat schon Moses getragen, als er die Pracht des königlichen Hofes verschmähte, um gemeinsam mit seinem Volk zu leiden (11, 24—26).

6. Der Glaube bezieht sich also nach dem Hebräerbrief auf das im Jenseits bereite Heilsziel, das schon den alttestamentlichen Frommen vor Augen schwebte. In diesem Glauben muß man Gerechtigkeit üben, da ohne Heiligung niemand den Herrn schauen kann. Auch die vorchristlichen Frommen haben diese Gerechtigkeit im Glauben geübt. Das Werk Christi bringt die in den alttestamentlichen Opfern bereits dargestellte, aber nicht erreichte Sühnung der Sünde; es eröffnet also den bisher verschlossenen Weg zu Gott. Aber Gewißheit des Heils haben die Einzelnen nur, sofern sie an jener Gerechtigkeitsübung im Glauben an das künftige Heil festhalten; wenn sie dieselbe aufgeben, haben sie ein furchtbares Gericht zu fürchten, da ihnen dann eine Umkehr nicht mehr möglich ist (6, 4—6) oder bei dem Mangel einer Sühnung (10, 26) nichts helfen kann (12, 17). Gott unterstützt zwar den Einzelnen durch Kräfte der zukünftigen Welt; aber ob er bis zuletzt ausharrt, ist nur seine Sache. Doch ist auch Christus das Vorbild für die, welche ihrem Glauben treu die Schmach dieser Welt tragen.

Vielleicht läßt sich die hier vorliegende Verkürzung der urchristlichen Anschauung am treffendsten so bezeichnen, daß der Hebräerbrief anstelle der persönlichen Beziehung Gottes zum Sünder die sachliche Notwendigkeit einer Sühnung der Schuld der zu

---

[1] S. die richtige Deutung dieser Stelle und ihre Begründung bei v. Soden, Hebräerbrief 1890 S. 94.

rettenden Menschheit setzt. Auch das vollkommene Opfer zur Sündenvergebung gewährt an sich keine Gewißheit der Brechung der Sündenmacht, wenn es nicht aus dem die ganze Rettung des Sünders bezweckenden Liebeswillen eines persönlichen Gottes und Heilandes hervorgeht. Andrerseits wird auch Gottes und Christi Sünderliebe nicht so gewertet, wie es die urchristliche Anschauung fordert, wo keine feste, in Gott und Christo ruhende Zuversicht auf das eigene Heil ist, und darum wird auch die Sünderliebe nicht zum treibenden Grund eines neuen Lebens. Überhaupt wird das Pflichtbewußtsein nicht gekräftigt, sondern im Gegenteile getrübt, wenn die Pflichterfüllung die Bürgschaft des künftigen Heiles gewähren soll (6, 9. 10; 10, 26; 11, 33).

V. Johannesevangelium.

1. Auch die Anschauungen des Johannesevangeliums ruhen so gut wie die des Hebräerbriefes auf paulinischer Grundlage[1]. Aber während im Hebräerbrief überall die Seite des Paulinismus nachwirkt, derzufolge Christus in seinem Todesopfer Vergebung der Sündenschuld beschafft hat, knüpft das Johannesevangelium an die andere Seite des Paulinismus an, derzufolge der geisterfüllte Christus im Fleisch erschienen ist und die Macht des Fleisches gebrochen hat.

Demgemäß finden wir im Johannesevangelium die Begriffe σάρξ und πνεῦμα in ähnlichen Verbindungen wie bei Paulus vor. Gott ist πνεῦμα (4, 24) und wird nur ἐν πνεύματι der Wahrheit entsprechend angebetet (4, 23. 24). Nur der aus Geist geborene kann in das Himmelreich eingehen, nicht der Fleischgeborene (3, 5. 6). Anderswo (1, 13) stehen die Gottgeborenen den Fleischgeborenen gegenüber. Aber nun ist der einzigartige Gottessohn[2]

---

[1] Vrgl. mein „Johannesevangelium S. 51—70; 76—79; 85, 86; 90—92; 108; 151; 156; 170.

[2] Der nur 1, 1. 14 gebrauchte Name ὁ λόγος weist, da er eines attributiven Zusatzes (vrgl. Apoc. 19, 13; Eb 5, 12) ermangelt, notwendig auf die Terminologie einer bestimmten Schule hin. Nun ist auch nach Philo (quis rer. div. her. 42) der Logos ebenso den Menschen Fürbitter bei Gott und Bürge der Gnade Gottes, wie er dem Schöpfer eine Bürgschaft für die Treue des Menschengeschlechtes gewährt. Dieser λόγος heißt de confus. linguar. 28 ὁ κατ'

σάρξ geworden (1, 14) und reicht seine von der gemein menschlichen verschiedene σάρξ den Menschen als ein Brot dar, welches ihnen ewiges Leben, die Auferweckung am jüngsten Tage gewährleistet (6, 51—58). Dieses Lebensbrot stammt vom Himmel (6, 31—33. 35. 41. 50. 51. 58); es ist also dem πνεῦμα verwandt: denn nur der Geist schafft Leben, das Fleisch ist nichts nütze (6, 62. 63). Daher urteilt auch Christus nicht κατὰ σάρκα wie seine Gegner 8, 17 (vrgl. 7, 24 κατ᾽ ὄψιν); der Sohn hat Vollmacht allem Fleisch, soweit es der Vater ihm giebt, ewiges Leben zu schenken (17, 2).

Das πνεῦμα ist also auch die Ausstattung Christi für seinen Erlöserberuf (1, 32. 33; 11, 33; 19, 30; 20, 22). Aus diesem Geiste werden die Worte Jesu hergeleitet (3, 34; 6, 63); ebendeshalb sind sie Gottes Worte und Worte des ewigen Lebens (3, 34; 6, 63. 68). Namentlich aber wird der Geist nach Jesu Verherrlichung den Gläubigen als Fürsprecher und Berater (παράκλητος vrgl. Röm. 8, 26) geschenkt (7, 39; 14, 16. 17. 26; 15, 26; 16, 12—15; 20, 22). Er belehrt sie über alles und erinnert an Jesu Worte (14, 26), legt also Zeugnis von Jesu ab (15, 26), leitet in alle Wahrheit und verkündet die Zukunft (16, 12—15). Auch für die christusfeindliche Welt hat er eine Aufgabe der Unterweisung: sie erfährt durch ihn die Sündhaftigkeit ihres Unglaubens, die Gerechtigkeit Jesu, der sich von ihr scheidet, und das Wesen des Gerichtes, das in der Verurteilung der sie beherrschenden Macht besteht (16, 8—11). Der Geist ist also nach dem Johannesevangelium im Gegensatz zu dem vergänglichen Fleisch die lebenschaffende Macht der Wahrheit (τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας 14, 16; 15, 26; 16, 13). Denn das ewige Leben gründet sich auf die Erkenntnis des einigen wahren Gottes und seines Gesandten Jesu Christi (17, 3). Die ῥήματα ζωῆς αἰωνίου sind jedenfalls als Worte der Gottesoffenbarung und

---

εἰκόνα ἄνθρωπος. Nach de somniis 39 heißt er auch θεός, nach Cap. 40 erscheint er den Menschen in Menschengestalt: ὁ λόγος ἀνθρώπῳ εἴκασεν. Nach de profugio 21 wohnt er in der Seele des Menschen und hindert sie an Sünde und Verderben. Dieser λόγος ist aber namentlich das Organ der Weltschöpfung de mundi opif. 5, de Cherubim 35, leg. alleg. 3, 31.

Selbstoffenbarung Christi gemeint. Aber eben durch sie (6, 63) ist Christus auch das Brot, das der Welt Leben giebt (6, 33. 35. 48. 56. 58); in ihnen hat er eine zu ewigem Leben dauernde Speise (6, 27), spendet er ein lebendiges Wasser (4, 10), das in dem Trinkenden ein zum Leben sprudelnder Quell wird (4, 14), der auch Ströme lebendigen Wassers von ihm ausgehen läßt (7, 37. 38). So ist Jesu Auftrag, den er durch seine Predigt ausrichtet, das ewige Leben (12, 48—50). Ist dies der letzte Zweck seines Kommens, der sich erst bei der Auferweckung der Toten vollkommen verwirklicht (5, 25. 29; 6, 39. 40. 44. 54; 11, 43), da er sich dann erst als die Auferstehung und das Leben offenbart (11, 25), als der, welcher ebenso, wie der Vater, andern Leben zu bringen vermag (5, 26. 6, 57), so betrifft es den nächsten Zweck seiner Erscheinung, wenn er nach 18, 37 geboren ist um für die Wahrheit Zeugnis abzulegen, so daß jedes Kind der Wahrheit auf ihn hört. Als Bringer der Wahrheit ist er das Licht der Welt (8, 12; 9, 5), zu welchem nur die kommen, welche die Wahrheit thun (3, 19—21). Diese Wahrheit ist eine durch ihn gebrachte Gottesgnade (1, 17); er selbst war solcher gnadenreichen Wahrheit voll (1, 14)[1]. Im Besitze dieser Wahrheit ist man aber auch frei von Sündenknechtschaft (8, 32—36); man wird durch sie gottgeweiht (ἁγιάζω 17, 17—19). Daß mit letzterem Ausdruck eine Kräftigung im Guten und eine Bewahrung vor dem Bösen gemeint ist, zeigt der Zusammenhang (7, 15). Leben und Wahrheit giebt es nun nur in der Gemeinschaft mit Gott; als Bringer dieser Güter ist Jesus daher auch der Weg zu Gott (14, 6). Es ist deutlich, daß hier dem christlichen Glauben

---

[1] Es gehört mit zu den Eigentümlichkeiten des vierten Evangeliums, daß die höhere Wahrheitserkenntnis Christi nicht wie bei den Synoptikern menschlich-geschichtlich vermittelt erscheint; vielmehr redet der johanneische Christus nur in die Welt, was er im vorzeitlichen Sein beim Vater geschaut und gehört hat (1, 18; 3, 12 13. 32; 6, 46, 7, 28. 29; 8, 26. 38; 17, 6, 14, 25, 26). So erscheint die von ihm gebrachte Wahrheit weniger als ein neuer, alles durchdringender und beherrschender Gedanke, denn als eine Summe neuer, bis dahin unbekannter Kenntnisse.

Ziele gegeben sind, welche für die Anschauung Jesu und des Paulus noch nicht dieselbe Bedeutung hatten.[1]

2. Christus handelt, wie er den Vater handeln sieht (5, 19). Insbesondere arbeitet der Sohn, wie der Vater, auch am Sabbat (5, 17): der in unaufhörlicher Thätigkeit wirksame Vater treibt Jesum zu gleicher, unaufhörlicher Thätigkeit. Somit kann man in dem Sohne den Vater selbst erkennen und schauen (1, 14; 8, 19; 12, 45; 14, 7—9). Das entspricht ja nun etwa dem urchristlichen Gedanken, daß sich in der Sünderliebe Jesu die Sünderliebe Gottes offenbart. Auch im Johannesevangelium richtet sich die Liebe Christi zu den Seinigen nach der Liebe Gottes, freilich nicht nach der Liebe Gottes zu diesen Menschen, sondern nach der Liebe Gottes zu ihm, Christo, selbst. Christus ist es, den Gott vor allen andern liebt (3, 35; 5, 20; 15, 9; 17, 24, 26); wie Christus von Gott geliebt wird, liebt er die Seinigen (15, 9). Aber ebendamit erfüllt er des Vaters Gebot und erhält sich in dessen Liebe (15, 10). Und des Vaters Gebot erfüllt er, weil er selber den Vater liebt (14, 31).

Hierbei handelt Christus durchaus in der Unterordnung unter Gott. Er hat die Liebe Gottes an sich erfahren und in dankbarer Gegenliebe erfüllt er Gottes Gebot und liebt die Menschen, welche ihm Gott gegeben hat. Es ist das ein ähnlicher Gedanke, wie er in den synoptischen Stücken vom Schalksknecht (Mat. 18, 21—35) und von der Sünderin (Luc. 7, 36—50) ausgesprochen ist, nur daß selbstverständlich die Liebe Gottes zu Christo nicht in der Sündenvergebung zum Ausdruck kommt (8, 46). Dagegen tritt im vierten Evangelium nirgends der Gedanke deutlich hervor, daß Gottes Liebe zu den Menschen in der Liebe Christi zu den Seinigen anschaulich und offenbar ist. Gerade diese Beziehung

[1] Ewiges Leben ist freilich auch den Synoptikern (Marc. 9, 43. 45; 10, 17; Mat. 19, 16. 17; 25, 46) und Paulus (Gal. 6, 8; Röm. 2, 7; 5, 21; 6, 22. 23. Philp. 2, 16; 4, 3) als Heilsziel bekannt, aber es tritt gegenüber der δικαιοσύνη zurück. Dagegen ist ἀλήθεια als Heilsziel den Synoptikern unbekannt, ebenso Paulus, der aber insofern zur johanneischen Begriffsbildung überleitet, als er das Evangelium häufig kurz ἡ ἀλήθεια nennt (Gal. 5, 7; 2. Cor. 4, 2; 6, 7), auch wohl die Gotteserkenntnis mit diesem Namen bezeichnet (Röm. 1, 18. 25) und die Mißachtung des Gotteswillens als ἀπειθεῖν τῇ ἀληθείᾳ auffaßt.

fehlt, so oft auch im Übrigen ausgesprochen ist, daß man in Christo den Vater zu sehen vermöge.

Nun soll aber die aufopfernde Liebe, die Christus seiner Gemeinde gegenüber bewährt, ihren Gliedern ein Vorbild der eigenen gegenseitigen Liebe sein (13, 15. 34; 15, 12). Das ist das neue Gebot Christi, daß sich die Jünger gegenseitig lieben (13, 34; 15, 12. 17). Größere Liebe als wie sie Christus in der Selbsthingabe für seine Freunde bewährte, kennt das Johannesevangelium nicht (15, 13). Paulus weiß freilich, daß sich Gottes und Christi Liebe sogar auf die Gottlosen und Feinde Gottes erstreckte (Röm. 5, 6—10) und von einer Einschränkung der Liebespflicht auf die Gemeindeglieder weiß die vorjohanneische Auffassung des Christentums nichts. Zeigt sich hierin eine Verkürzung der urchristlichen Anschauung, die nicht unterschätzt werden darf, so ist dagegen eine Bereicherung derselben in der Hervorhebung des Gedankens zu erkennen, daß die Erfüllung der Gebote Christi aus dankbarer Liebe zu ihm hervorgehen muß (14, 21. 22), daß bei solcher Pflichterfüllung Christus und Gott selbst in dem Menschen Wohnung machen (14, 23), sofern nämlich die in solchem Thun erfahrene Seligkeit immer enger mit Gott und Christus verbindet.[1] Wenn dieser Gedanke auch so ausgedrückt wird, daß die Liebe Gottes gewissermaßen als der Lohn der in treuer Pflichterfüllung sich äußernden Liebe zu Christus erscheint (14, 22. 23; 16, 27), so ist das insofern wertvoll, als hier eine unmittelbare Beziehung der Liebe Gottes auf den Gläubigen, freilich doch in wesentlichem Unterschied von Luc. 15 hervortritt. Mit dieser Liebe Gottes zu denen, die Christum lieben, wie Christus Gott und Gott Christum liebt, ist das Ziel johanneischer Frömmigkeit erreicht: wie Gott und Christus eins sind (10, 30; 17, 11. 22), so daß der Vater (durch seine Liebe) im Sohn und der Sohn (durch gehorsame Gegenliebe) im Vater lebt (17, 21),

---

[1] Die Darlegung der seligen Erfahrungen, die dem Einzelnen aus dem Bewußtsein der Liebe Gottes und der Erlösung durch Christus erwachsen, begründet den dauernden Werth des Johannesevangeliums, wenn auch eine andre Seite der urchristlichen Anschauung hier nicht zur Darstellung kommt (mein Joh.-Ev. S. 90).

so sind dann auch die Gemeindeglieder (durch gegenseitige Liebe) unter einander eins und leben alle in Gott und Christo (17, 21--23) bzw. Gott und Christus sind zu ihnen gekommen, haben in ihnen Wohnung genommen und sich ihnen geoffenbart (14, 18—24).

3. In denjenigen Ausführungen nun, in welchen eine Verkürzung des urchristlichen Gedankens sich hier bemerkbar macht, läßt sich eine gewisse Regel nicht verkennen. Gott liebt vor allen Christum; dann aber auch die, welche aus Liebe zu Christo Christi Gebot halten; und dieses Gebot verlangt nur die gegenseitige Liebe der Gemeindeglieder, so wie Christus nur für seine Freunde gestorben ist. Wer diese Freunde sind, spricht 15, 14 deutlich aus: ὑμεῖς φίλοι μού ἐστε, ἐὰν ποιῆτε ἃ ἐγὼ ἐντέλλομαι ὑμῖν. Also Christus stirbt nur für die, welche seine Gebote halten, wie Gott nur die liebt, welche ihre Liebe zu Christo in der Erfüllung seiner Gebote zeigen (14, 21. 23). Von einer Sünderliebe Gottes und Christi ist im vierten Evangelium nicht die Rede.[1] Also erklärt es sich leicht, daß sich auch die Pflicht der Gemeindeglieder nicht über den Kreis der Gemeinde hinaus oder gar auf den Feind erstrecken kann. Das ist nun freilich eine gründliche Verkehrung des urchristlichen Gedankens. Ihr Vorhandensein wird aber noch durch bestimmte Stellen des Evangeliums bestätigt.

Ganz unmißverständlich ist das Wort des geheilten Blindgeborenen, das gewiß keine irrige Meinung enthalten soll, da es den Standpunkt des Gläubigen gegenüber den Ungläubigen verteidigt (9, 31): οἴδαμεν ὅτι ἁμαρτωλῶν ὁ θεὸς οὐκ ἀκούει, ἀλλ᾽ ἐάν τις θεοσεβὴς ᾖ καὶ τὸ θέλημα αὐτοῦ ποιῇ, τούτου ἀκούει. Das ist ein Gottesgedanke, der dem Zöllner im Tempel (Luc. 18, 13) kaum hätte Frieden geben können. 3, 19—21 wird die durch Christus gebrachte Spaltung der Menschheit beschrieben: Als das

[1] Wie eine frühzeitige Ergänzung dieses den Wert des Evangeliums ohne Frage sehr beeinträchtigenden Mangels sieht es aus, wenn die Erzählung von Jesus und der Ehebrecherin gerade in dieser Schrift (8, 1—11) Aufnahme fand, nachdem sie ihre erste Heimat ohne Zweifel deshalb verloren hatte, weil man an der Sünderliebe Jesu, die in ihr bezeugt ist, Anstoß nahm.

Licht ist Christus in die Welt getreten; aber die Menschen liebten die Finsternis mehr als das Licht, denn ihre Werke waren böse; sie hassen und fliehen das Licht, das ihre Werke beleuchten könnte; dagegen wer nach der Wahrheit handelt, will seine in Gott gethanen Werke vom Lichte bestrahlen lassen. Hier fällt schon das passive Verhalten Christi bei dem Erlösungswerke auf. Er erscheint wohl unter den Menschen; dann aber bleibt es den Menschen überlassen, zu ihm zu kommen oder nicht. Da zieht denn nur die Guten der Gute an; die Bösen bleiben ihm ferne, sie sind gerichtet (V. 18); der Zorn Gottes dauert über ihnen fort (V. 36). Bei der Fußwaschung, die Joh. 13, 4—11 an der Stelle erzählt wird, wo nach synoptischer Überlieferung die Einsetzung des h. Abendmahls erzählt werden sollte, wird zwar jedem, der sie empfangen hat, vollkommene Reinheit verheißen (V. 10)[1], aber sofort hinzugefügt, daß diese Verheißung selbstverständlich für den Verräter nicht gelte (V. 10. 11). Diesem υἱὸς τῆς ἀπωλείας kann auch die Bewahrung und Behütung durch Christus nichts helfen (17, 12).

Dahin gehört auch, daß Jesus für die Welt nicht betet (17, 9). Seine Jünger sind zwar ἐν τῷ κόσμῳ (V. 11), aber die Welt haßt sie, weil sie nicht ἐκ τοῦ κόσμου sind, wie auch Christus nicht ist ἐκ τοῦ κόσμου (V. 14. 16). Für Christus empfängt dieser Ausdruck seine Erklärung 8, 42; 16, 28: ἐξῆλθον ἐκ τοῦ πατρὸς (θεοῦ 8, 42) καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον; für die Jünger ist bezeichnend die Stelle 15, 19: die Welt haßt sie, weil sie nicht von ihr stammen, sondern Christus sie auserlesen hat ἐκ τοῦ κόσμου. Nach 11, 52 (vergl. 10, 16) hat nämlich Christus die Aufgabe, die zerstreuten Gotteskinder zu sammeln (τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ). Derselbe Gegensatz tritt uns ferner 8, 23 entgegen: ὑμεῖς ἐκ τῶν κάτω ἐστέ, ἐγὼ ἐκ τῶν ἄνω εἰμί· ὑμεῖς ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ἐστέ, ἐγὼ οὐκ εἰμι ἐκ τοῦ κόσμου τούτου. Die Wesen, die hier als οἱ ἄνω bezeichnet sind, heißen, wenn sie auf der Erde leben, ἄνωθεν ἐρχόμενοι (3, 31) γεννηθέντες (3, 3. 7). Ihr

[1] Wegen der Deutung der Stelle, insbesondere wegen des Zusatzes εἰ μὴ τοὺς πόδας s. mein Johannesevangelium z. d. St. S. 263.

Merkmal ist das πνεῦμα, dessen Ursprung und Ziel niemand kennt (3, 8 vgl. 1. Cor. 2, 14. 15), daher heißen sie auch γεγεννημένοι ἐκ τοῦ πνεύματος und stehen den γεγεννημένοι ἐκ τῆς σαρκός gegenüber (3, 6. 8). Wenn nun 1, 12. 13 gesagt wird, daß Christus — nur diese geschichtliche Person kann unter dem Lichte gemeint sein, an dessen Namen man glaubt — denen die ihn aufnahmen, erst die Vollmacht gab Gottes Kinder zu werden (ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι vgl. 17, 2), die, doch wohl schon vorher, nicht aus Blut, Fleischeswillen und Manneswillen, sondern aus Gott geboren waren (ἐγεννήθησαν)[1]: so scheint die ihnen durch Christus erteilte Vollmacht doch nur in der Ermächtigung zu bestehn, das vollends zu werden, wozu sie von vorn herein angelegt und bestimmt waren.

Ist schon aus den hier angeführten Stellen klar, daß die urchristliche Anschauung von der Sünderliebe Gottes im Johannesevangelium keine Stelle findet, weil die Kinder Gottes und der Welt durch eine in ihrer Natur begründete Kluft geschieden sind, so tritt die ganze Schroffheit dieses Gegensatzes doch erst hervor, wenn man auf seine letzten Ursachen und Folgen achtet. 6, 44 ruft Jesus: keiner kann zu mir kommen, wenn nicht mein Vater ihn zieht. Das wird 6, 65 aufgenommen in der Form: ‚wenn es ihm nicht gegeben ist von meinem Vater'. Nach 6, 35—39 kommt zu Christus was ihm der Vater giebt und er verstößt keinen Kommenden (V. 37), keiner geht ihm verloren (V. 39): er aber gibt jedem ein Lebensbrot, das Hunger und Durst für alle Zukunft stillt (V. 35) und erweckt ihn am jüngsten Tag (V. 39). Wenn er zum Vater geht, können ihm seine Jünger zwar nicht jetzt (13, 33), aber doch später folgen (13, 36), sie kennen dahin den Weg (14, 4), aber seine Gegner können dahin überhaupt nicht kommen (7, 34; 8, 21). Denn nur der von oben Entstammte,

[1] Ich stimme mit B. Weiß z. d. St. vollkommen überein, wenn er ἐγεννήθησαν nicht auf die irdische Geburt, sondern auf die Geburt zur Gotteskindschaft bezieht, muß aber auch Hilgenfeld beipflichten, wenn er diese erste Geburt zur Gotteskindschaft der Verwirklichung der Gotteskindschaft durch Christus vorangehen läßt; man darf diese Stelle nicht ohne Rücksicht auf 3, 19—21; 11, 52 u. a. erklären.

aus Geist Geborene kann das Gottesreich schauen (3, 3. 5). Das Hirtengleichnis (Luc. 15, 4—7) kehrt Joh. 10, 1—16. 27. 28 in veränderter Form wieder; die wichtigste Veränderung ist, daß es sich für den guten Hirten nicht um die Rettung eines verlorenen, sondern nur um treue Bewahrung vor jedem Verlorengehen handelt (V. 28 οὐ μὴ ἀπόλωνται[1] εἰς τὸν αἰῶνα). Leider wird auch so der Gedanke der Sünderliebe bei Seite geschoben. Im zwölften Kapitel wird V. 39. 40 aus einer Jesajastelle über die Verstockung durch Gott es erklärt, daß die Juden nicht an Jesum glauben konnten (οὐκ ἠδύναντο πιστεύειν). Daß Gott es ist, der Jesu seine Gemeinde giebt, ist namentlich im hohenpriesterlichen Gebet ausgesprochen (17, 2. 6. 9). Diese Gemeinde besteht also aus den Menschen, die Gott Christo aus der Welt gegeben hat, weil sie ihm, Gott, schon zugehörten (V. 6. 7).

4. Allerdings giebt es nun eine ganze Reihe von Äußerungen im Johannesevangelium, in welcher die urchristliche Anschauung von der Sünderliebe Gottes und Christi durchklingt. So nennt der Täufer 1, 29 Jesum das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt beseitigt. Gewiß ist hier an eine Tilgung der Sünde durch den Opfertod Christi gedacht; aber dieser Gedanke kehrt im ganzen übrigen Evangelium nicht wieder, hat also nur insofern für das Verständnis des Johannesevangeliums Bedeutung, als er zeigt, daß die frühere christliche Gedankenwelt dem Verfasser nicht einfach abhanden gekommen war. Ferner wird 3, 16[2] von einer so starken Liebe Gottes zur Welt geredet, daß sie Gott zur Hingabe seines einzigartigen Sohnes behufs Rettung der an ihn Gläubigen getrieben habe. Die Stelle ist damit noch nicht erklärt, daß man sie als Nachbildung von Röm. 8, 32 bzw. Gen. 22, 12 bezeichnet. Aber es kommt hier doch in Betracht, daß nur die Gläubigen zum ewigen Leben kommen

[1] Es ist für die johanneische Gedankenwelt bezeichnend, daß das Zeitwort ἀπόλλυσθαι regelmäßig der Gabe der ζωὴ αἰώνιος gegenübersteht (3, 16; 6, 27. 39; 10, 10. 28; 11, 50: ἀποθάνῃ; 12, 25). Davon weicht allerdings die Stelle 17, 12 ab, die von sittlichem Verderben redet, wie wir das Wort von den Synoptikern her aufzufassen gewohnt sind. Von rein äußerer Bewahrung ist wieder 18, 9 die Rede.

[2] Vrgl. zu diesen und den folgenden Versen mein Joh.-Ev. S. 209 und außerdem S. 54—56.

sollen und das sind nach der sofort folgenden Auseinandersetzung die, deren Werke schon vorher in Gott gethan waren (V. 21). Wenn danach nur sehr uneigentlich von einer Liebe Gottes zum κόσμος gesprochen werden kann, so ist das nicht befremdlich, da der vierte Evangelist häufig ein allgemeines Urteil ausspricht, das er sofort einschränken muß (1, 11. 12; 3, 32. 33; 13, 10). Immerhin zeigt auch diese Stelle (3, 16), daß der Gedanke der Sünderliebe zwar nicht in die Theologie des Evangelisten paßt, aber doch aus dem Gemeindeglauben seiner Zeit nicht verschwunden war. Ganz dasselbe gilt von den Versen 3, 17. 18, in denen verneint wird, daß Gottes Sohn in die Welt geschickt worden sei, um sie zu richten. Auch 12, 47 wird das ausgesprochen. Offenbar soll dadurch die Vorstellung abgewehrt werden, als ob sich Gott der Strafe des Sünders freue. Demgemäß wird das Gericht als die natürliche Begleiterscheinung des ersten Auftretens Christi genannt (3, 20) oder das von Jesus gesprochene Wort wird als eine Art unpersönlicher Richter vorgestellt (12, 48); 8, 15 begnügt sich auch der Evangelist, zuerst Jesum sagen zu lassen: ἐγὼ οὐ κρίνω οὐδένα, um hernach gemäß seiner oben bezeichneten stilistischen Eigenart sofort hinzufügen: καὶ ἐὰν κρίνω δὲ ἐγώ, ἡ κρίσις ἡ ἐμὴ ἀληθινή ἐστιν. So kann denn auch nach demselben Schriftsteller Gott geradezu alles Gericht dem Sohn übertragen haben (5, 22), wobei freilich die sonstige Absicht noch darin durchklingt, daß einmal der Vater niemand richtet (5, 22) und daß auch der Gläubige nicht in das Gericht kommt (5, 24); jedenfalls ist das Gericht Christi gerecht (5, 30). Ganz bei Seite gelassen ist aber der freundlichere Gedanke 9, 39, wo Jesus im schärfsten Gegensatz zu 3, 17; 12, 47 einfach ausspricht: εἰς κρίμα ἐγὼ εἰς τὸν κόσμον τοῦτον ἦλθον.

Die Samariterin kann nach 4, 18 freilich als sündige Frau [1] betrachtet werden; aber darum ist das Gespräch Jesu mit ihr nicht als Zeichen seiner Sünderliebe zu verstehen; denn zu ihrer Rettung aus der Sünde geschieht in diesem Gespräch so gut wie

---

[1] Weiß, Leben Jesu I, drittes Buch, 3. Cap., und ebenso z. d. St. faßt die Erzählung nach Analogie der synoptischen Erzählungen auf. Aber dazu genügt weder V. 18, noch V. 28, der „die Macht der entschiedenen Erweckung neuen Lebens“ doch nicht darthun kann.

nichts (V. 29 εἰπέν μοι πάντα ἃ ἐποίησα). Zu dem am Teich Bethesda an einem Sabbat geheilten Kranken spricht Jesus: μηκέτι ἁμάρτανε ἵνα μὴ χεῖρόν σοί τι γένηται. Dieses Wort ist aus der Absicht der Erzählung zu erklären: der Erlöser befreit zwar von der Sabbatpflicht, aber verbietet die Sünde. Daß hier wirklich einer aus früherem Sündenleben gerettet wurde, ist nicht gesagt. Ebenso ist 8, 32—36 aufzufassen. Hier wird freilich dem, welcher an Jesu Wort festhält, Freiheit aus der Sündenknechtschaft verheißen. Aber thatsächlich heben die in diesen Versen angeredeten sündigen Menschen, eben weil sie als Sünder vom Teufel stammen (V. 42. 44. 47) schließlich gegen Jesum Steine auf (V. 59); also von einer Rettung der Sünder ist auch hier keine Rede. Da erinnert es doch stark an gewisse Anschauungen der griechischen Tragiker[1], wenn betont wird, daß die Schuld dieser ohnehin rettungslos verlorenen Menschen durch das Anhören der Worte Jesu und durch das Anschauen seiner Werke sich noch gesteigert habe (15, 22—25). Lediglich als Anlehnung an den bestehenden Gemeindeglauben ist es zu verstehn, wenn der Auferstandene 20, 22 an die Geistesmitteilung die Verheißung knüpft: ἄν τινων ἀφῆτε τὰς ἁμαρτίας, ἀφέωνται αὐτοῖς, ἄν τινος κρατῆτε, κεκράτηνται. In den umfassenden Erörterungen der Kapitel 14—16 über den heiligen Geist ist von einem durch ihn vermittelten Sündenerlassen und Sündenbehalten nicht die Rede.

Vielleicht scheint es ein weiteres Zeichen dafür, daß der urchristliche Gedanke von der Sünderliebe Gottes und Christi aus dem Gemeindeglauben zur Zeit des Evangelisten nicht verschwunden war, wenn mehrfach Christo die Absicht oder Aufgabe beigelegt wird, die Welt zu retten (3, 17; 4, 42; 5, 34; 10, 9; 12, 47). Doch darf hier nicht übersehen werden, daß das Johannesevangelium insofern mit Recht von einem Erlöserberuf Christi redet, als auch die guten Menschen aus der Welt zum ewigen Leben gerettet werden müssen. Das und nicht die Rettung aus der Sünde ist an allen Stellen der maßgebende Gedanke, wo von einem σώζειν durch Christus die Rede ist (3, 16; 4, 14; 5, 40; 10, 28; 12, 50).

[1] Vergl. z. B. Sophocl. Antig. 604 ff.

Ähnlich steht es mit den allerdings auffallenden Versen 17, 21. 23. Jesus hat 17, 9 betont, daß er nicht für die Welt, sondern nur für die bete, die Gott ihm gegeben hat. Er hat V. 14. 16 hervorgehoben, daß sie sowenig wie er selbst aus der Welt stammen. Nun dehnt er V. 20 sein Gebet auch auf die aus, welche durch seine Jünger zum Glauben kommen. Da nun der Evangelist neben Jüngergemeinde und Welt kein Drittes kennt, so muß er die noch nicht zum Glauben Geführten unter den Begriff ‚Welt' rechnen, wenn sie auch ihrer innern Beschaffenheit nach nicht zur Welt gehören. Auch Jesus hat ja seine Jünger ἐκ τοῦ κόσμου erwählt (16, 19); Gott hat sie ihm ἐκ τοῦ κόσμου gegeben (17, 6) und doch sind sie nicht ἐκ τοῦ κόσμου (17, 14. 16). So kann sich denn auch Jesu Gebet auf eine Bekehrung des κόσμος richten (17, 21. 23), der als totum pro parte meliore hier wie 3, 16. 17; 4, 42; 12, 47 genannt ist. An eine Bekehrung der Christum und seine Jünger hassenden Welt (5, 18; 17, 14), für die Christus nicht betet (17, 9), ist gewiß nicht zu denken.

* * *

Bei Jesus und Paulus fanden wir trotz aller Verschiedenheit der Form dieselbe Grundanschauung: die Sünderliebe als bezeichnendes Merkmal des Gottesbegriffs, als die sittliche Eigenart Jesu und als erste Triebfeder seiner Gemeinde. Im Hebräerbrief war diese Anschauung verkürzt, sofern an die Stelle persönlicher Liebe Gottes und Christi eine sachliche Sühnung der Sünde trat, welche die schließliche Brechung der Sündenmacht nicht gewährleistete. Im Johannesevangelium ist zwar der Gedanke der Liebe Gottes und Christi bewahrt, aber die Erlösung bezieht sich auf die Rettung aus der Vergänglichkeit und erstreckt sich nur auf die Menschen, die durch ihre sittliche Güte sich von vorn herein als Kinder Gottes erweisen.

Wie verhalten sich die zwei Begriffe „Opfer“ und „Sacrament“ zu einander?

Von

K. Ziegler,

Stadtpfarrer in Aalen.

I.

Diese zwei Begriffe sind in der neueren Theologie oft und gründlich erörtert worden. Daß aber von den wichtigen und fruchtbaren Ergebnissen dieser wissenschaftlichen Arbeit schon viel in die kirchliche Praxis eingedrungen sei, läßt sich nicht behaupten. In Predigt und Unterricht tragen die meisten eben die, nur mit einem mehr oder weniger modernen Gewand bekleidete und mehr oder weniger lebendig veranschaulichte, altorthodoxe Lehre vor. Andere begnügen sich mit Ausführungen, die so mager sind, daß sie einer Umgehung der genannten Begriffe bedenklich gleichsehen. Nur wenige versuchen, die Erkenntnisse, welche aus einer geschichtlichen Betrachtung der Offenbarungsurkunden erwachsen sind, auf die kirchliche Verwertung jener schwierigen und vieldeutigen Begriffe irgendwie anzuwenden.

Dies mag freilich großenteils auch daher kommen, daß der gelehrte Streit über dieselben, namentlich was die exegetische Einzeluntersuchung betrifft, noch keineswegs abgeschlossen ist, sowie daß die gewonnenen Ergebnisse teils als zu negativ erscheinen, teils der populären Darlegung große Schwierigkeiten entgegensetzen.

Diese Zeilen sollen ein Beitrag sein zur Überwindung jener Schwierigkeiten und zugleich dem Nachweise dienen, daß die neuere historisch-kritische Theologie keineswegs bloß negative Sätze über Opfer und Sacrament aufzustellen weiß.

Wenn ich nun aber die beiden Begriffe zusammen behandle und ihr gegenseitiges Verhältnis zu bestimmen suche, so gehe ich von der Ansicht aus, daß eben durch eine klare Verhältnisbestimmung die kirchliche Lehrweise fruchtbarer werden könnte.

Nach der gewöhnlichen, kirchlichen Lehrweise muß das Opfer im alten Testament, insbesondere das Sühnopfer, eben vorbildlich das gewesen sein, was nach der Anselmschen Satisfactionstheorie das Opfer Christi wirklich gewesen wäre. Die Lehre vom Opfer ist daher fast nichts als eine Veranschaulichung der Anselmschen Theorie am Beispiel des alttestamentlichen Opfergesetzes. Die lebendige Bewegung der Opferidee im alten Bunde bleibt unbeachtet. Daß die Opfer ursprünglich entschieden mehr sein wollten als bloße Zeichen oder sinnbildliche Handlungen, daß ihnen nicht die mindeste Absicht einer Vorausdeutung auf die messianische Zeit und das Todesleiden des Messias zu Grunde lag, daß die ganze Opferpraxis ihre Wurzeln nirgend anders als in der Naturreligion haben kann, wird totgeschwiegen, weil man durch jede in dieser Richtung liegende Andeutung die Bibelautorität zu untergraben meint. Diese Versäumnisse rächen sich aber dann bei der Lehre von den Sacramenten, insbesondere vom Abendmahlssacrament und bei der Auseinandersetzung mit der katholischen Lehre vom Meßopfer. Inwiefern das katholische Meßopfer etwas ganz Unchristliches ist, kann nicht genügend klar werden, so lang nicht im israelitischen Opfer der heidnische Hintergrund erkannt wird. Wenn die Israeliten nach Gottes Ordnung „opfern" mußten, um die Erfüllung der Opferschatten im Opfer Christi vorzubereiten und also das Opfer Christi gleichsam mystisch vorauszunehmen, warum sollen die Katholiken nicht „opfern" dürfen, um das vorzeiten geschehene Opfer Christi mystisch zu wiederholen und so dasselbe, wie das religiöse Bedürfnis erfordert, in die Gegenwart zu rücken? Die rechte Antwort hierauf kann nur gegeben werden, wenn erkannt wird, daß eben weder die Israeliten in jenem Sinne geopfert haben, noch die Katholiken ihr Meßopfer bloß in diesem Sinne darbringen. Hätten irgendwelche alttestamentliche Opfer jenen Sinn gehabt, so wären das keine Opfer mehr gewesen, sondern sacramentale Handlungen, die aber seltsamer Weise ihren geschichtlichen

Boden nicht in der Vergangenheit, sondern in der Zukunft (im Opfertod Christi) gehabt haben müßten. Und wenn das katholische „Meßopfer" wirklich nichts anderes wäre, als eine mystische Wiederholung des Opfers Christi zum Zweck der Vergegenwärtigung und gläubigen Aneignung desselben, so wäre es eben kein „Opfer", sondern mit Recht ein Sacrament zu nennen. Allein die Bezeichnung „Meßopfer" ist leider nur allzurichtig. Das Meßopfer ist in der That kein rechtes Sacrament, sondern ein wirkliches Opfer, sofern die katholische Kirche durch die gottesdienstliche Handlung als solche nicht etwa nur eine geschehene Gnadenthat Gottes aneignen, sondern theurgisch wirken will, d. h. neue Gottesthaten zu erzeugen vorgiebt, durch die äußere Kultushandlung als solche Gott umzustimmen und gewisse Dinge von ihm zu erlangen meint, ganz so wie dies die Israeliten meinten, so lang sie wirklich opferten.

Schon aus diesen vorläufigen Andeutungen dürfte erhellen, daß die Begriffe Opfer und Sacrament in ihrem geschichtlichen Verhältnis zu einander betrachtet werden müssen. Unsere Frage läßt sich daher jetzt konkreter fassen: Wie kommt es, daß geschichtlich aus dem Opfer das Sacrament und dann wieder aus dem Sacrament das Opfer geworden ist? nämlich aus dem Passahopfer bezw. der Passahopfermahlzeit das Abendmahlssacrament, und aus dem Abendmahlssacrament das Meßopfer?

Offenbar stehen die beiden Begriffe einerseits im Gegensatz zu einander, andererseits sind sie mit einander verwandt. Sie schließen einander aus auf der christlichen Stufe der vollkommenen Offenbarung. Sie gehen ineinander über auf der Stufe der alttestamentlichen Vorbereitung des neuen Bundes und im Heidentum, wie auch wieder auf der Stufe der katholischen Rückbildung ins alte Testament bezw. ins Heidentum. Es ist also die geschichtliche Bewegung zwischen Heidentum, Judentum und Christentum scharf ins Auge zu fassen und das Neue, welches das Christentum gebracht hat möglichst stark zu betonen.

Luther hat, wie in so vielem, so auch in unsrer Frage einen Kernschuß gethan. In seiner Schrift von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche kommt er aus Anlaß seiner Besprechung des katholischen Meßgottesdienstes auf den Unterschied zwischen

Opfer und Sacrament zu reden. Dem katholischen Begriff des Meßopfers stellt er den wahren Begriff des Abendmahlssacraments gegenüber, und so werden ihm die Begriffe „Opfer“ und „Sacrament“ zu einem reinen Gegensatz. „Opfer“ ist eine Gabe, die der Mensch (der Priester) Gott darbringt. Das Abendmahlssacrament ist eine Gabe und Geschenk Gottes an den Menschen auf Grund des ein für allemal dargebrachten Opfers Christi. Beim Abendmahl ist das Empfangen alles, was der Mensch thut. „Opfern“ dagegen heißt: Gott etwas geben und darbringen wollen. Die katholische Lehre hat diese einfache Wahrheit ins Gegenteil verkehrt und aus der Messe, die ursprünglich ein Sacrament war, ein Opfer und Werk des Menschen, bezw. des Priesters gemacht, durch welches man Gott zu etwas bringen, bei ihm etwas erwerben und verdienen will.

Mit diesen Gedanken hat Luther ohne Zweifel den Kernpunkt der ganzen Frage getroffen. Es dürfte sich aber verlohnen, dieselben noch weiter auseinanderzulegen.

Ein Katholik könnte auf Luthers Angriff gegen den Meßgottesdienst etwa erwidern, die katholische Kirche meine durchaus nicht ein Menschenwerk zu vollbringen, wenn sie Meßgottesdienst halte. Vielmehr sei dieser Gottesdienst mit seinem ganzen Apparat von Priestern und Ceremonien von Gott geordnet und insofern der Menschheit geschenkt. Also durch Vermittlung des gottgeordneten Priesterwerks glaube auch der Katholik bei dieser heiligen Handlung eine Gottesgabe zu empfangen. Demnach wäre das Werk und Opfer Christi nur dazu dagewesen, das Priesterwerk des Meßopfers in Gang zu bringen und ihm die göttliche Sanction für immer zu sichern. Ähnlich wurde ja auf Grund der Gottesthaten des alten Bundes, welche das Volk Israel als Bundesvolk konstituierten, beständig geopfert, offenbar in dem Gefühl, daß jene Gottesthaten eben nicht ein für allemal, für alle Fälle, für alle Orte und Zeiten die Zusicherung der göttlichen Gnade geben, sondern daß die Gottesgnade immer wieder durch den Opferdienst gesucht, dem Volke zugewendet und erhalten werden müsse.

Diese Betrachtung zeigt, daß wir dem katholischen Sacra-

mentsbegriff nur dann mit Erfolg zu Leibe gehen können, wenn wir ihm die Berufung aufs alte Testament von vornherein rundweg abschneiden. Wir werden sagen müssen: die katholische Sacramentslehre verläßt den geschichtlichen Boden des neuen Bundes, auf welchem das Abendmahlssacrament steht. Sie verläßt den Glauben an die ewige Giltigkeit der neutestamentlichen Geschichtsthatsache des Opfertods Christi und begiebt sich wieder auf alttestamentlichen Boden, wo eine für immer und für alle einzelnen giltige, geschichtliche Heilsthatsache noch gar nicht vorhanden war und eben darum das Bedürfnis zu opfern fortbestand.

Zur Klarheit wird es ferner beitragen, wenn wir die im kirchlichen Unterricht vielfach noch mitgeführte Vorstellung alttestamentlicher „Sacramente" ganz aufgeben, zwischen Opfer und Sacrament so scharf als möglich scheiden und sagen: wo noch Opfer sind, da giebts noch keine Sacramente; wo man aber einen Opferdienst wiedereinführt, da hat man das Sacrament verloren. Die katholische Kirche hat also, wenn man ihre offizielle Lehre und Praxis ansieht (von dem Innenleben einzelner Kommunicanten rede ich hier nicht), nicht sieben Sacramente, sondern gar keines mehr, d. h. an Stelle dessen, was im neuen Testament unter einem Sacrament zu verstehen ist, nichts als alttestamentlichen oder gar heidnischen Opferdienst, Mysteriendienst und magisches Priesterwerk.

Der Begriff des Sacraments muß principiell aus dem neuen Testament, speziell aus dem Abendmahlssacrament entnommen werden. Das Wesentliche an letzterem ist erweckliche, sinnliche Veranschaulichung und damit verbundene gläubige Aneignung der ein für allemal geschehenen Gnadenthat des Opfertods Christi. Dieser Begriff ist deutlich und schließt die Fortdauer oder Wiedereinführung jedes priesterlichen Opferdienstes aus. Empfangen ist alles bei diesem Sacrament. Die Gabe ist da, ein für allemal. Die heilige Handlung dient nur der Aneignung, in keiner Weise der Hervorbringung des Geschenks. Die begründende Geschichtsthatsache gehört also wesentlich zum Begriff des Sacraments; sie konstituiert ihn geradezu, sie allein

ruft die Sacramentshandlung hervor und bildet den Glaubensinhalt derselben.

Hier werden freilich manche einwenden, das Abendmahlssacrament sei ja gar nicht durch die bereits vollzogene Geschichtsthatsache des Opfertods Christi, sondern durch die demselben vorangehenden Einsetzungsworte Christi hervorgerufen. Ebenso das Taufsacrament verdanke seine Kraft und Berechtigung lediglich den Einsetzungsworten des Auferstandenen. Überhaupt dürfe man die Sacramente nicht als unmittelbare Erzeugnisse der Geschichte, sei es nun des Herrn selbst, oder der von ihm gegründeten Gemeinde hinstellen. Denn sonst könnten noch beliebige andere Geschichtsereignisse aus dem Leben Jesu sacramental verwertet werden, ja es könnte die christliche Gemeinde im Verlauf ihrer Geschichte noch eine unbegrenzte Zahl von Sacramenten stiften und ebenso als geschichtlich begründet ansehen, wie die beiden wahren Sacramente (vgl. die katholische „Sacramentskirche“, bei der allerdings nicht einzusehen ist, warum sie nur sieben und nicht noch viel mehr „Sacramente“ hat). Hiegegen sei man nur dann geschützt, wenn man die Sacramente von vornherein als „positive“, auf göttlicher Eingebung, bezw. auf der göttlichen Autorität Christi beruhende Stiftungen ansehe und nur diejenigen gottesdienstlichen Handlungen als Sacramente gelten lasse, welche ausdrücklich von Christus selber eingesetzt seien.

Diese Einwendungen treffen unsre Ansicht von der Sache nicht. Sie geben uns aber willkommene Gelegenheit, dieselbe näher auszuführen und zugleich die vorherrschende kirchliche Lehrweise kritisch zu beleuchten.

Es ist ja gewiß im kirchlichen Unterricht und in der populären Polemik gegen die katholische Sacramentslehre das natürlichste, davon auszugehen, daß nur die beiden in der evangelischen Kirche geltenden Sacramente als von Christus selbst eingesetzt im neuen Testamente bezeugt sind. Auch in der Dogmatik ist diese Thatsache gerade für eine Theologie, welche den geschichtlichen Christus in den Mittelpunkt aller christlichen Lehre stellen will, von hervorragender Bedeutung. Doch ist es eine Thatsache, die

der Auslegung bedarf. Es fragt sich eben, warum und in welchem Sinne Christus diese zwei, und nur diese zwei Sacramente gestiftet hat. Niemand wird die Stiftung derselben bloß als einen Akt der Willkür Gottes oder Christi darstellen wollen. Darum wird auf jene Frage nach dem Warum auch von den „positivsten" Theologen in der Regel irgend eine Antwort zu geben versucht.

Man sagt, Christus habe aus pädagogischen Rücksichten die Sacramente gestiftet, weil er der menschlichen Schwachheit neben dem gepredigten Wort noch das verbum visibile, das Wortzeichen darzubieten für nötig hielt. Diese Erklärung ist freilich so dürftig und hat etwas so frostig Reflexionsmäßiges an sich, daß die meisten daneben noch eine andere Erklärung vorzutragen pflegen. Und zwar begeben sich hier viele, weil ihnen nun einmal die geschichtliche Begründung der Sacramente nicht „positiv" genug ist, auf das Gebiet der Naturmystik. Sie sagen, Gott oder Christus habe die Sacramente deshalb stiften müssen, weil die religiös-sittliche (moralische) Einwirkung auf die Menschenseelen zur Beschaffung des Heils nicht genüge, weil vielmehr daneben noch eine „unmittelbare" Einwirkung auf die leiblich-seelisch-geistige Natur des Menschen notwendig sei. Und diese „unmittelbare" Einwirkung werde — vermittelt durch die Sacramente. Die Möglichkeit und Wirklichkeit einer solchen Naturwirkung der Sacramente wird z. B. von vielen Neulutheranern in offenbarer petitio principii speziell mit Rücksicht auf die Kindertaufe postuliert, deren Recht sie ja selbst wiederum aus eben jener mystischen Theorie ableiten wollen. Ebenso aber beim Abendmahlssacrament gilt es ihnen als das köstlichste Mysterium des christlichen Glaubens, daß der verklärte Christus seinen verklärten Leib und sein verklärtes Blut (dieser Ausdruck wird um der dogmatischen Theorie willen von vielen geflissentlich gebraucht, obgleich ein einziger Blick auf die Einsetzungsworte ihn verbieten sollte) unsichtbar mitteile, eine Ansicht, welcher entweder Luthers Ubiquitätslehre, oder irgend eine der modernen Theorien über Geistleiblichkeit zum Unterbau dienen muß.

Was nun diese Theorien betrifft, so will ich dieselben jetzt

nicht auf ihre biblische Begründung oder innere Widerspruchslosigkeit prüfen, sondern nur darauf hinweisen, daß dieselben, im kirchlichen Unterricht vorgetragen, gerade in Anwendung auf die Sacramentslehre entweder kraß materialistisch, oder gar nicht verstanden werden, und im besten Fall den Eindruck hinterlassen, es scheine sich beim heiligen Abendmahl und bei der Taufe darum zu handeln, etwas ganz Curioses für wahr zu halten.

Der Hauptpunkt aber ist mir der: diese „positive“ Sacramentslehre ist nichts weniger als positiv; denn sie verläßt willkürlich den geschichtlichen Boden, auf welchem die Sacramente erwachsen sind.

Wenn Christus in den Abendmahlseinsetzungsworten von seinem Leib und Blut redet, so meint er nach seiner eigenen, ausdrücklich beigefügten Erklärung den Leib der gebrochen oder getötet, und das Blut, das vergossen wird, nimmt uns also jedes geschichtliche Recht, hiebei an seinen verklärten Leib oder gar an verklärtes Blut zu denken. Er verknüpft einfach seine Stiftung aufs engste mit der geschichtlichen Thatsache seines Opfertodes und nimmt im voraus für diese Thatsache selbst als solche die ewige Giltigkeit und Wirksamkeit in Anspruch, welche sie besitzt, und die man ihr nicht erst durch eine dogmatische Theorie zu retten braucht. Der Herr hat also dieses Sacrament eingesetzt, weil er am Vorabend seines Todes, im vollen Bewußtsein seiner messianischen Würde, der nun alsbald zu vollziehenden Geschichtsthatsache seines Opfertodes die authentische, für immer giltige Auslegung mitgeben und seiner Gemeinde als Vermächtnis hinterlassen wollte. Zu diesem Zwecke bot sich ihm ganz von selbst, im Hinblick auf die alttestamentliche Passahfeier, die Stiftung einer heiligen Handlung dar; denn der nochmalige Hinweis auf die auch sonst von ihm vorausgesagte Verkündigung des Evangeliums in der ganzen Welt hätte dem messianischen Selbstbewußtsein des Sterbenden nicht genügen können. Die Ausbreitung des Gottesreichs durchs Wort der Predigt war etwas in hohem Grade von menschlich-sündigen Werkzeugen Abhängiges und darum nur in allmählichem Proceß zu verwirklichen, weßhalb Christus in den Gleichnissen vom Netz und vom Unkraut unter dem Weizen aus-

drücklich die unvermeidliche Mangelhaftigkeit aller Predigt- und Kirchenthätigkeit hervorhebt und durchweg sein eigenes Wiederkommen zum letzten Gericht und zur Vollendung des Reichs an den Zielpunkt der ganzen irdischen Entwicklung stellt. Im Vergleich mit dieser nach seinem Tode bevorstehenden Entwicklung war aber sein hinter ihm liegendes und nun im Opfertod abzuschließendes Leben eine in sich selbst vollendete That, ein vollbrachtes, vollkommenes Werk. Kein bloßes von sündigen Organen zu verkündendes Wort war das Ergebnis seines Lebens, sondern dieses Leben selbst mit seinem krönenden Abschluß, dem Kreuzestod, war eine in sich vollständige Heilsthatsache, ja es war die grundlegende, für immer und für alle giltige Thatsache des eben in ihr erschienenen, vollkommenen Heils der Sünder. Darum leuchtet es ein, daß eine sinnbildliche Handlung, welche eben dies ausdrückt, neben dem Wort zu stehen verdient, als beständiger Hinweis auf die vollkommene Abgeschlossenheit und innere Unerschöpflichkeit des im Opfertod gipfelnden, geschichtlichen Heilswerks. Nicht als ob das Abendmahlssacrament etwas spezifisch anderes ausdrücken wollte, als das Wort der Predigt, oder als ob das Wort weniger zu sagen hätte als das Sacrament. Beide sagen, ein jedes in seiner Art, wesentlich dasselbe, und auch die Wirkung ist bei beiden dieselbe. Aber das Sacrament drückt aus, daß der Inhalt des Heilswerks, von welchem das Wort beständig in stets neuer Anwendung auf die verschiedenen Zeiten, Orte und Personen oder Gemeinschaften zu reden hat, ein unendlicher ist und sich im Wort überhaupt nicht erschöpfen läßt, dennoch aber in der Geschichtsthatsache des Opfertods Christi objektiv gegeben ist. Gerade weil es ein Unaussprechliches ist, das dem Sacrament zu Grunde liegt, so entspricht der sinnbildliche Charakter der Handlung dem Bedürfnis. Weil es aber doch ein Geschichtliches ist, so gehören die geschichtlichen Einsetzungsworte notwendig zu dem Sacrament. Und weil dieses Geschichtliche eine That oder ein Werk, keine bloße Lehre oder Predigt ist, so ziemt es sich, daß das Sacrament als Handlung ein bleibendes Element des christlichen Gottesdienstes neben der Predigt sei; denn eine Handlung macht in höherem Grade als das gesprochene Wort

den Eindruck des Unwiderruflichen und erinnert also mit besonderer Kraft an die Objektivität des geschehenen Heilswerks.

Sollte es nicht möglich sein, diese Gedanken auch Kindern im katechetischen Unterricht verständlich zu machen, und hätte die kräftige Betonung der geschichtlichen Grundlage des Abendmahlssacraments nicht mehr religiösen Wert als die Einprägung irgend einer theologischen Ansicht über das Wie der sacramentalen Wirkungen? In höchst einfacher und zugleich das Herz anfassender Weise läßt sich von unserem Standpunkt aus die Hauptfrage der Abendmahlslehre beantworten: Warum hat Christus zu dem Wort des Evangeliums hinzu, welches ja auch seinen Tod verkündigt, noch das Abendmahlssacrament hinterlassen? Antwort: weil er zu unsrem Heil nicht bloß alles dazu Erforderliche geredet oder gepredigt, sondern auch alles gethan und gelitten hat. „Es ist vollbracht!" hat er am Kreuze gerufen; und schon ehe er das Werk vollbracht hatte, hat er bei der Einsetzung des h. Abendmahls, indem er das Brot brach und den Kelch darreichte, gesagt: „Das ist mein Leib" und „das ist mein Blut" — als ob sein Opfertod schon geschehen gewesen wäre. Aber Christus konnte auch in der That in jener Nacht die ganze Frucht seines Erdenlebens den Seinen im voraus anbieten, weil in seiner Person und in dem klar erkannten Willen des Vaters die sichere Gewähr dafür lag, daß wirklich alsbald der Opfertod sein Werk krönen werde. Das konnten seine Jünger ihm und dem Vater zutrauen und in diesem Vertrauen im voraus erstmals denselben Segen empfangen, den sie nachher immer wieder empfangen sollten nach dem Wort des Herrn: „Das thut zu meinem Gedächtnis." Die lebendige Person Christi machte aus dem noch Zukünftigen etwas Gegenwärtiges. Weil er, Christus, sagte: das ist mein Leib und mein Blut, so galt das so gut, als wenn sein Lebenswerk wirklich schon vollbracht gewesen wäre. Und ebenso macht jetzt, nach geschehenem Opfertod, der lebendige, erhöhte Herr aus dem Vergangenen, aus dem vor vielen Jahrhunderten gebrachten Opfer für uns etwas Gegenwärtiges. Weil er lebt und fortwirkt und weil er den Sinn und Zweck seines Lebens und Wirkens für uns ein für allemal abschließend und zusammenfassend in seinem Opfertod geoffenbart hat, darum

gilt der letztere heute so gut wie vor 1800 Jahren. Daß Christus lebendig und persönlich fortwirkt, und daß sein Opfertod die unwiderrufliche, für immer giltige Heilsthatsache ist, für welche er sie in den Einsetzungsworten erklärt hat, das ist alles, was bei der Abendmahlslehre einzuprägen ist, und zwar in der Weise, daß diese beiden Momente in ihrer Zusammengehörigkeit deutlich gemacht werden. Von einem Menschen, der ein solches Sacrament einsetzen und das demselben zu Grunde liegende Heilswerk vollbringen konnte, ist eben durch diese geschichtlich vorliegende Thatsache unmittelbar gewiß, daß er als Haupt und Herr der Gemeinde persönlich fortwirkt. Und wiederum sein Leben und Fortwirken als verklärtes Haupt der Gemeinde kann keinen andern Inhalt, Sinn und Zweck haben, als den, welcher im Opfertod offenbar ist.

So kann nun zwar zugestanden werden, daß jene Ubiquitäts- oder Geistleiblichkeitstheorien das eine wesentliche Moment der Abendmahlslehre in ihrer Weise stark betonen, indem sie das verklärte Fortleben und Fortwirken des Gekreuzigten zu veranschaulichen suchen; allein sie thun dies leider in der Weise, daß dadurch das andere, ebenso wichtige Moment (das geschichtliche) vernachläßigt, und das Verständnis für die Unzertrennlichkeit der beiden Momente verdunkelt wird. Wenn es das Besondere beim h. Abendmahl sein soll, daß der verklärte Leib Christi in einen mystischen Kontakt mit dem Gläubigen tritt und so eine metaphysische Wirkung auf ihn ausübt, so sieht man nicht ein, warum zur Vermittlung der letzteren gerade diese geschichtliche Stiftung Christi dienen muß. Von der geschichtlichen Grundlage des Sacraments entfernt man sich so in ähnlicher Weise, wie jene nachapostolische Lehre vom φάρμακον ἀθανασίας und setzt sich wenigstens in einer Hinsicht sogar gegenüber der katholischen Lehre vom Meßopfer ins Unrecht. Denn für den Katholiken ist wenigstens dies deutlich, daß das Opfer Christi erstmals geschehen mußte, um in jedem Meßopfer wiederholt werden zu können. Dagegen sobald in der Abendmahlslehre irgend eine Art von Naturwirkung des verklärten Leibes Christi betont wird, so erscheint der geschehene Opfertod Christi, der das ganze Gebäude der Abendmahlslehre für sich allein konstituieren sollte, zu einer Dekoration oder Inschrift über dem Haus-

eingang des lutherischen Mysteriendienstes heruntergesetzt, und es hilft also der einmal verwirrten Abendmahlslehre nicht auf, wenn man neben der Geistleiblichkeitstheorie die Beziehung des Opfertods Christi zum Abendmahl mit noch so starken Worten hervorhebt.

Wie seltsam ist das, daß die sogenannte „Theologie der Thatsachen" oder der „Realitäten" gerade bei der Abendmahlslehre die Centralthatsache der Erlösung aus dem Mittelpunkt rückt und das Allerrealste, den ein für allemal geschehenen Opfertod des eingeborenen Gottessohns, diese Himmel und Erde bewegende Geschichtsthatsache, nicht für real genug halten will, um ganz allein den Inhalt der Abendmahlshandlung bilden zu können! Ist wirklich das Materielle und Massive realer als das Geschichtliche? Wenn nicht, warum muß dann dem erhöhten Herrn gerade in der Abendmahlslehre ein willkürlich erfundenes Organ seines persönlichen Fortwirkens — der eß- und trinkbare Geistleib[1] — angedichtet werden, während Jesus selbst durch nichts deutlicher als durch die Abendmahlseinsetzung erklärt hat, sich hiezu stets des gleichen, ein für allemal erworbenen Organs, nämlich seines im Opfertod abgeschlossenen, geschichtlichen Heilswerks bedienen zu wollen? Daß die gläubige Aneignung des geschichtlichen Heilswerks Christi uns ganz direkt (ohne jedes noch hinzutretende geistleibliche Medium oder Fluidum) mit dem erhöhten Herrn selbst in Verbindung bringt, das eben will uns ja dieses Sacrament ans Herz legen. Darum sollte auch der kirchliche Unterricht die Abendmahlslehre benützen, um die direkte Giltigkeit des vor Jahrhunderten geschehenen Opfertods für die Gegenwart zu predigen. Die rationalistische Frage: „Wie kann Christus uns seinen irdischen Leib und sein vergossenes Blut, d. h. sein irdisch menschliches Lebenswerk als etwas Gegenwärtiges darbieten, während es doch der grauen Ver-

[1] Auf die Erscheinungen des Auferstandenen dürfen wir uns hier nicht berufen. Sie gehören entweder noch zu dem geschichtlichen Wirken Christi, oder wenn man sie zu der Wirksamkeit des verklärten Christus rechnet, so bilden sie eine Ausnahme und bestätigen daher nur die Regel, nach welcher der erhöhte Christus sein geschichtliches Lebenswerk als das einzige Mittel anwendet, um mit uns in Verkehr zu treten. Uebrigens bestreite ich keineswegs den Begriff einer verklärten Leiblichkeit Christi, sondern nur die Beiziehung dieses Begriffs zur Deutung des Abendmahlssacraments und seiner Einsetzungsworte.

gangenheit angehört?" — diese Frage braucht durchaus nicht die ebenso rationalistische (rationalistischer Supranaturalismus, der sich an der realen Geschichte vorbeiraisoniert) Antwort zu finden: „Christus bietet uns gar nicht seinen irdischen, sondern seinen jetzigen, verklärten Leib zur Aneignung dar." Vergangen im Sinne des Ungiltig- oder Zunichtewerdens ist überhaupt nur das, was der ἀπώλεια anheimfällt. Darum gehört das religiössittliche Lebenswerk Christi für ewig zu seiner Persönlichkeit, auch zu seiner erhöhten Person, was ohne jede verwickelte Auseinandersetzung einfach mit dem Spruch ausgedrückt werden kann: „Jesus Christus, gestern und heute, und derselbe auch in Ewigkeit." Natürlich ist es Aufgabe der Theologie und der Predigt, auch für die subjektive Erfahrung in allen (wirklichen) Fortschritten des christlichen Einzellebens, Gemeindelebens und Völkerlebens das persönliche Fortwirken des erhöhten Christus irgendwie zum Verständnis zu bringen. Allein dies wird stets nur in unvollkommenem Maße — nach dem Maß des Geistes, der charismatischen Begabung — gelingen. Welches Labsal ist es daher, daß wir neben der Pflicht der fortgesetzten Anwendung des Worts auf die gegenwärtige Zeit, neben der steten Mitarbeit an der annähernden Verwirklichung des Gottesreichs auf Erden, im Abendmahlssacrament das Recht haben, uns einfach des schon vollendeten Lebenswerks Christi zu getrösten, daß beide, Prediger und Gemeinde, sich beim Abendmahl sagen dürfen: unser gottesdienstliches Handeln hat hier gar nichts hervorzubringen, es kann dem, dessen wir uns jetzt, rein nur empfangend, in rein religiösem Handeln getrösten, nichts hinzufügen und auch nichts davonthun. Denn dies ist ja eben das Besondere an dieser Feier im Unterschied vom Predigtgottesdienst, daß hier die menschlichen Vermittler der Heilsdarbietung (Mitchristen — die geistlichen Amtsträger — sogar die Apostel und Evangelisten) bis an die äußerste Grenze der Möglichkeit in den Hintergrund treten und den Gläubigen mit Christus allein lassen, so wie er selbst in seinen eigenen Worten und in seiner eigenen geschichtlichen Stiftung sich darbietet. Jedem gläubigen Kommunikanten reicht der lebendige Christus selbst, ohne Rücksicht auf den Charakter

und den augenblicklichen, inneren Zustand der übrigen Teilnehmer oder des Administrators, sein abgeschlossenes Lebenswerk in unveränderter Kraft und Giltigkeit dar, weshalb ja auch die Form der sacramentalen Feier sich nicht nach der wechselnden Individualität der Feiernden oder des Leiters der Feier zu verändern, sondern stets in gleicher Weise an die geschichtliche Stiftung Christi anzuschließen hat. Die Predigt des Worts verändert sich; denn sie kann und soll Christum nicht anders darbieten, als so wie er in dem Glauben des Predigers (und der Gemeinde) Gestalt gewonnen hat. Auch die Apostelbriefe und sogar die Evangelien, wiewohl sie die unmittelbare geschichtliche Fühlung mit dem historischen Christus vor jeder späteren Verkündigung voraus haben, geben doch Christum nicht anders, als so, wie er im Geiste der Verfasser sich darstellte. Das Abendmahlssacrament dagegen ist das unverlierbare Pfand dafür, daß aller christlichen Verkündigung die Selbstdarstellung Christi, aller christlichen Arbeit das fertige, objektiv vorliegende Werk Christi zu Grunde liegt als eine Thatsache von unerschöpflichem, in die Ewigkeit überquellendem Inhalt.

Geschieht denn aber beim Abendmahlsgenuß lediglich gar nichts Neues zwischen Christus und dem gläubigen Kommunicanten? so werden hier manche mißtrauisch fragen wollen. Oder gehört das Neue, das geschieht, ausschließlich dem Innenleben des gläubigen Empfängers an, der sich an das geschichtliche Lebenswerk Christi erinnert und dadurch erbaut wird, während in dem erhöhten Christus gar nichts Entsprechendes vorgeht? Dies ist eine Frage, mit der man die ganze hier vertretene Ansicht als bodenlosen Subjektivismus (trotz aller Betonung des objektiv Geschichtlichen) für kirchlich unmöglich erklären will.

Man wird zugeben müssen, daß diese den Anhängern der herkömmlichen Lehrweise besonders am Herzen liegende Frage von den Vorkämpfern der historisch-kritischen Richtung meistens entweder übergangen, oder nicht mit genügender Ausführlichkeit behandelt worden ist, — was man aber nicht aus persönlich kühler Herzensstellung oder gar aus völligem „Unglauben" zu erklären braucht, da die gespannte Aufmerksamkeit auf gewisse, den be-

treffenden Theologen besonders wichtige Punkte fast mit Notwendigkeit ihren Blick von anderen Punkten ablenkt. Ich für meinen Teil glaube von der „modernen Theologie“ und speziell von der „Schule Ritschls“ keineswegs abzufallen, wenn ich sage, daß ganz selbstverständlich jedem neuen Glaubenserlebnis des Christen (des Kommunicanten) eine neue Willensbewegung des erhöhten Christus entspricht. Das glaubt jeder, der durch das Organ des geschichtlichen Lebenswerks Christi zum Glauben an ihn als den erhöhten Herrn erweckt ist und sich dadurch von ihm gnadenvoll ergriffen, also unverdientermaßen in ein Verhältnis des gegenseitigen, persönlichen Verkehrs versetzt weiß. Allein wohlgemerkt: er glaubt dies. Er glaubt es auf Grund der ein für allemal geschehenen, geschichtlichen Gnadenoffenbarung, auf Grund des abgeschlossenen Lebenswerks Christi. Er hält seine Seligkeitsgefühle, Friedenserfahrungen, seine Empfindung von Heiligungskräften nicht für neue Gnadenoffenbarungen, die ihm speziell zuteil geworden wären, um ihn privatim der göttlichen Gnade anderweitig zu versichern, nachdem die für alle bestimmte Zusicherung derselben durch die geschichtliche Offenbarung vergeblich gewesen wäre. An wem die letztere vergeblich ist, dem ist überhaupt noch nichts geoffenbart, wenn er gleich noch so bibelfest wäre. An wem sie aber nicht vergeblich ist, der sieht in seinem so erweckten Glauben alle seine persönlichen Gnadenerfahrungen als direkten Ausfluß der geschichtlichen Offenbarung **selbst**, und sein Ergriffensein durch dieselbe als identisch mit dem Ergriffensein durch den **erhöhten Christus** an. Denn keine noch so köstliche, subjective Erfahrung geht inhaltlich über die dem Aufrichtigen erkennbare Ursächlichkeit des geschichtlichen Lebenswerks Christi hinaus; alle bleiben hinter dem überschwänglich wirkungsreichen Inhalt desselben zurück. Seit das geschichtliche Lebenswerk Christi im Opfertod und in den Erscheinungen des Auferstandenen abgeschlossen ist, giebt es überhaupt keine nicht hiedurch vermittelte Einwirkung des erhöhten Christus mehr. Daß unmittelbar durch ihn selbst, durch sein Eintreten beim Vater, irgend etwas im inneren oder äußeren Leben des Gläubigen geschehen, z. B. irgend ein Gebet im Leiblichen oder im Geistlichen erhört worden sei, das wird zwar von vielen, die

„den Herrn“ stets im Munde führen, leichthin in ganz beliebigen Fällen behauptet, allein mit innerer Wahrhaftigkeit können wir dies doch nur in dem Fall sagen, wenn das Gebet uns aus einer auf das geschichtliche Lebenswerk Christi zurückführbaren, geistlichen Förderung erwachsen, in dem (geschichtlichen und geschichtlich wirksamen) Namen Jesu geschehen ist. Dann ist ja aber eben damit für unsern Glauben klar, daß auch die Erhörung nur im Zusammenhang damit geschehen ist, also ebenfalls durch die geschichtliche Offenbarung vermittelt war. Demnach darf auch in der Sacramentslehre nicht angenommen werden, daß der verklärte Christus sich beim h. Abendmahl oder bei der Taufe eines spezifisch andern Organs der Einwirkung bediene, oder überhaupt auf spezifisch andere Weise wirke als sonst. Wort und Sakrament sind einfach, unter Beachtung ihrer bereits besprochenen, unterscheidenden Merkmale, in den einen inhaltsvollen Begriff der geschichtlichen, fortgesetzt wirksamen Offenbarung Gottes durch das abgeschlossene Lebenswerk Christi zusammenzufassen. Und gerade deshalb nun, weil wir die Bedeutung der geschichtlichen Offenbarung so hoch stellen, glauben wir, wie überhaupt, so auch beim h. Abendmahl, in vollem Ernst an das persönliche Fortwirken des erhöhten Christus und halten es für eine viel zu dürftige, ja geradezu religionsgefährliche Begründung dieses Glaubens, wenn man denselben auf subjektive Gnaden- und Gebets-Erfahrungen, oder auf metaphysische Theorien bauen will. Denn nicht die subjektiven Erfahrungen, die man beim Hören oder Lesen des Worts, oder beim Feiern des nach irgend einer Theorie gedeuteten Sacraments allerdings machen kann und soll — nicht sie bilden den Beweis für die Realität des Verkehrs Christi mit uns, sondern einzig und allein an dem erkennbaren Zusammenhang unsrer an Wort und Sacrament gemachten subjektiven Erfahrungen mit dem geschichtlichen Lebenswerk Christi läßt sich nachweisen, daß dieselben einem wirklichen Verkehr Christi mit uns entspringen. Das allein ist der Grund, warum wir glauben können, daß der erhöhte Christus sich, wenn wir Wort und Sacrament gebrauchen, wirklich persönlich mit uns abgebe und daß unsern Empfindungen seiner Nähe und Hilfe jedesmal ein

realer Akt des Erhöhten zu Grunde liege. Dagegen haben wir gar keinen Grund, irgend eine bestimmte Theorie über die Art und Weise des geistigen oder geistleiblichen Rapports zwischen ihm und uns zu unsern Glaubensbedürfnissen zu rechnen. Mit solchen Speculationen könnten wir uns allenfalls abgeben, wenn wir einmal den Inhalt der geschichtlichen Offenbarung mit unserer subjektiven Erfahrung erschöpft hätten. Es ist aber keine Gefahr vorhanden, daß dieser Fall eintritt, da jener Inhalt wesentlich unerschöpflich ist, und da die fortgesetzte Erfahrung seiner Unerschöpflichkeit uns wirklich gar keine Zeit übrig läßt zum Speculieren über die metaphysischen Voraussetzungen unserer Erlebnisse.

Fragt man mich nun noch einmal, was beim Abendmahlsgenusse sich zwischen Christus und dem gläubigen Kommunicanten ereigne, so kann ich zusammenfassend sagen: dem gläubigen Empfänger geschieht wie er glaubt, d. h. er empfängt nach dem Maße seines durch die heilige Handlung belebten Glaubens (an die Sündenvergebung um Christi willen) eine Stärkung und Bereicherung dieses Glaubens, welche aus Christi Opfertod, als der das geschichtliche Lebenswerk des Herrn krönenden Heilsthatsache, fließt und darum direkt dem erhöhten Christus zuzuschreiben ist. Solche geistliche Förderung kann der Christ allerdings auch durch das Wort empfangen, oder besser gesagt: er muß schon vorher durchs Wort zum Glauben erweckt sein, ehe er überhaupt an der den Höhepunkt des christlichen Gottesdienstes bildenden Abendmahlsfeier teilnehmen kann. Kein Gläubiger aber wird freiwillig auf diesen Höhepunkt verzichten und sich am Wort genügen lassen. Er müßte sich ja sonst vorkommen als einer, der in der Kirche sich beständig nur vorpredigen und vorbeten lassen will und nie soweit kommt, im öffentlichen, gemeinsamen Gottesdienste auch selbstthätig mit Christus selbst verkehren zu wollen und sich feierlich der Gemeinde darzustellen sammt allen andern, welche mit Christus allein zu sein vermögen.

So ist also klar, daß selbständiger Christenglaube dazu gehört, um das heilige Abendmahl wirklich als Sacrament mitzufeiern, und daß es unmöglich ist, den sacramentalen Charakter der Handlung ohne Miteinbeziehung des Glaubens der Empfänger

zu definieren. Der Ungläubige, der Stumpfe oder Frivole, der die Handlung äußerlich mitmacht, empfängt durchaus nichts Sacramentales, einfach weil der Glaube mit zur Sacramentshandlung selber gehört, weil ein Kommen zum Sacrament als solchem und ein sacramentales Essen und Trinken ohne Glauben schlechthin unmöglich ist.[1] Der im kirchlichen Unterricht am häufigsten gebrauchten Definition des Sacraments, nach welcher es eine von Christus selbst eingesetzte (nach Wort und Zeichen) heilige Handlung ist, fehlt also etwas. Denn das Abendmahlssacrament ist eine von Christus selbst eingesetzte, heilige Handlung der gläubigen Christengemeinde. Läßt man das soeben hinzugefügte, subjektive Moment weg, so erreicht man die gewünschte Positivität auf Kosten der geschichtlichen und psychologischen Wahrheit und befindet sich auf dem Weg nach Rom. Man erweckt nämlich die Vorstellung, daß der bloße, äußerlich korrekte Vollzug der Abendmahlshandlung, das äußerlich richtige Darreichen und Genießen der richtigen Elemente samt dem Aussprechen der richtigen Einsetzungsworte die Handlung zum Sacrament mache. Diese katholisierende Vorstellung liegt — im Widerspruch mit gewichtigen Äußerungen Luthers, die durch scholastische Erklärungen desselben Luther nicht aus der Welt geschafft werden — der lutherischen Kirchenlehre mit aller Deutlichkeit zu Grunde. Auch der ungläubige Empfänger genießt nach derselben mit Brod und Wein den verklärten Leib und das verklärte Blut Christi. Ein neues metaphysisches Ereignis, das zu dem vorzeiten geschehenen Lebenswerk Christi hinzukommt und ein neues Verkehrsmittel zwischen Himmel und Erde bildet, wird also jedesmal durch die äußere Sacramentshandlung als solche bewirkt — als ob der verklärte Christus, der den Opfertod gestorben ist und das Sacrament eingesetzt hat, sich nicht ohne ein solches, sacramental zu beschaffendes Medium direkt mit eigener Liebesbewegung den

[1] Daß der unwürdige Empfänger nach 1. Cor. 11 sich selber zum Gericht ißt und trinkt, das können auch wir von unsrem Standpunkt aus recht wohl festhalten. Er fügt einfach dem immanenten Gericht des Unglaubens, dem er ohnedies unterliegt, noch ein erschwerendes Moment hinzu, indem er den in der heiligen Handlung liegenden Gnadenzug verachtet.

Gläubigen zuwenden und mit Betrübnis oder Zorn von den Ungläubigen abwenden könnte! Physikalische und chemische Gleichnisse für den sacramentalen Vorgang liegen daher nur allzunahe. Wie ein Druck auf den Knopf den elektrischen Strom in Umlauf bringt, der nun teils neue Stoffverbindungen bewirkt, teils vorhandene zersetzt, so tritt beim äußeren Sacramentsvollzug der verklärte Leib Christi in Kontakt mit den Seelen der Kommunicanten und wirkt in ihnen entweder belebend und fördernd, oder auflösend und zerstörend. Ein „geistleiblicher" Akt könnte also dem erhöhten Heiland auf rein mechanischem Weg (durch den äußerlichen Vollzug der Abendmahlshandlung) abgewonnen werden. Ist es da zu viel gesagt, wenn wir dies als Magie oder Theurgie bezeichnen und in der ganzen lutherischen Kirchenlehre vom heiligen Abendmahl eine bedenkliche Analogie mit der dem heidnisch-jüdisch-katholischen Opferkult und Mysterienkult zu Grund liegenden Anschauungsweise finden? Den Opfercharakter der Messe lehnt freilich das Lutherthum prinzipiell ab, indem es das ἅπαξ προσενεχθείς betont. Allein was hilft das, wenn nun doch das einmalige Opfer Christi nicht genugsam sein soll, um den Inhalt des Abendmahlssacraments zu bilden? Und was hilft die Versicherung, daß der Glaube notwendig sei, um den Segen des Sacraments zu empfangen, wenn die sacramentale Gegenwart des verklärten Leibes und Blutes Christi eben doch ohne Glauben durch den bloßen, korrekten Vollzug der äußeren Abendmahlshandlung herbeigeschafft wird? Ja was hilft unter solchen Umständen die lutherische Lehre vom allgemeinen Priestertum? Wird es, wenn an der kultischen Korrektheit wirklich so Großes und Wunderbares hängt, nicht geraten sein, die Sacramentsverwaltung ausschließlich einem hiefür geschulten Priesterstand zu überlassen? Oder wenn man, immerhin richtig, bemerkt, daß die Erlernung des richtigen Ritus thatsächlich doch jedem Laien möglich wäre, so fragt es sich ja wiederum, ob es evangelisch ist, an die Erlernung einer so leichten Technik einen Himmel und Erde wunderbar verknüpfenden Erfolg gebunden zu denken.

Noch greller treten diese Schwächen der lutherischen Kirchenlehre bei der Lehre von der Taufe hervor, deren Begriff man

ja so fassen zu müssen glaubt, daß die Kindertaufe ohne weiteres ganz in demselben Sinne wie das heilige Abendmahl als Sacrament bezeichnet werden kann. Ein metaphysisches Ereignis soll auch hier eintreten, sobald die äußerliche Taufhandlung korrekt vollzogen wird. Der Gebrauch der richtigen Worte und des richtigen Zeichens soll die Folge haben, daß in dem Täufling der Keim eines neuen geistlichen Lebens oder der Keim des Glaubens von Gott gepflanzt werde. Daß diese Taufgnade verlierbar sei und daß man sie nur behalte, wenn der aktuelle, bewußte Glaube aus jenem Keim entstehe und bis ans Ende bewahrt werde, das wird zwar ausdrücklich betont, allein der aktuelle Glaube des Täuflings wird (wie dies ja bei der Kindertaufe nicht anders sein kann) nicht in die Sacramentshandlung eingerechnet. Es tritt also hier nicht einmal jene bei der Abendmahlslehre behauptete Differenzierung des Sacramentswunders je nach dem inneren Zustand des Empfängers ein; nein, es wird ein metaphysisches Ereignis von positiver Heilsbedeutung lediglich durch den äußeren Vollzug der Taufhandlung hervorgerufen, und zwar soll das Ereignis gar noch darin bestehen, daß ein Anfang des Glaubens in dem Säugling erzeugt wird. Nun ist ja die Erzeugung unbewußter Keime späteren, geistigen Lebens an und für sich nichts undenkbares. Es ist sogar unumgänglich anzunehmen, daß noch unbewußtes, geistiges Leben, wenn es von entwickeltem, geistigem Leben umgeben ist, bleibende Eindrücke empfängt, welche füglich als geistige Keime bezeichnet werden können. Der Ton der Stimme, der Blick des Auges, das ganze äußere, sinnlich wahrnehmbare Auftreten einer Persönlichkeit übt auf ein Kind um so eher einen zweifellos geistig zu nennenden Einfluß aus, je höher die betreffende Person geistig und geistlich entwickelt ist. Deshalb beanstanden wir es nicht, wenn man z. B. der geschichtlich überlieferten Segnung von Kindern durch Christus eine reale Wirkung in dem bezeichneten Sinne zuschreiben will. Auch stellen wir das gesamte, dunkle Zwischengebiet der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele, zwischen ererbter Naturanlage und späterer Charakterentwicklung der theosophischen Phantasie bereitwillig zur Verfügung. Allein mit der lutherischen Kirchen-

lehre von der Kindertaufe hat alles das gar nichts zu schaffen. Denn hier handelt sichs keineswegs um eine irgendwie psychologisch vermittelte, nicht einmal um eine physikalisch-chemisch oder organisch vermittelte Einwirkung Gottes, sondern lediglich darum, daß der bloße Vollzug der äußeren Taufhandlung für Gott[1] eine Nötigung in sich schließen soll, auf das unbewußte Seelenleben des Täuflings reinigend bzw. befruchtend einzuwirken. Diese Vorstellung unterscheidet sich von den schlimmsten Begriffen katholisch-priesterlicher Kirchenmagie durch nichts, als allenfalls durch die äußerliche Anknüpfung an das biblisch bezeugte Taufsacrament.

Was können denn aber wir der Taufe von unsrem Standpunkt aus für einen Sinn zuschreiben?

Vor allem werden wir hervorheben müssen, daß die Stiftung der Taufe durch Christus selber keineswegs so klar und unbestreitbar ist, wie die des heiligen Abendmahls. Die Taufe Johannis zunächst war ein prophetisches Symbol, jedenfalls kein Sacrament in dem von uns am heiligen Abendmahl demonstrierten Sinn. Gläubig-bußfertige Vorbereitung auf das geweissagte, mit seiner reinigenden und erneuernden Kraft nahe herbeigekommene Messiasreich — das war der Sinn der Handlung, nicht gläubige Aneignung eines bereits geschehenen Heilswerks. Die symbolische Handlung statt des bloßen Worts drückte hier nicht die Thatsächlichkeit einer vollzogenen Heilsthatsache, sondern die Stärke des Glaubens an das Herannahen einer solchen Thatsache und

---

[1] Es ist mir wohl bekannt, daß die kirchlichen Dogmatiker sich gegen die Auffassung verwahren, als ob die Worte des Administrators (beim heiligen Abendmahl die Worte der „Konsecration") die Handlung zum Sacrament machen würden. Die vorzeiten gesprochenen, eigenen Einsetzungsworte Christi als Willenserklärung Gottes, werden ganz richtig als dasjenige bezeichnet, was die Sacramente als solche konstituiert. Allein diese richtige Erkenntnis wird sofort wieder aufgehoben durch die Behauptung, daß der äußere Vollzug der Taufhandlung keineswegs nur der gläubigen Aneignung jener göttlichen Willenserklärung diene, sondern ganz abgesehen vom Glauben des Täuflings die angeblich zugesagte, mystische Pflanzung des Glaubenskeims aktualisiere. Die Lehre führt also doch auf eine theurgische Wirkung der Ceremonie als solcher, und die geschichtliche Stiftung Christi muß bloß die Autorität dazu hergeben.

die Energie des thatkräftigen Entschlusses aus. Auch Jesus, als er sich von Johannes taufen ließ, feierte demnach kein Sacrament, sondern nahm teil an der das Kommen des Heils vorbereitenden Volksbewegung. Und wenn dem Johannesevangelium zufolge die Jünger Jesu zu Anfang seines Berufswirkens tauften, so hatte ihre Thätigkeit damals noch den gleichen Sinn wie die des Täufers. Es bleibt also für eine geschichtliche Begründung des *sacramentalen* Charakters der Taufe nur die Thatsache übrig, daß nach den *Paulusbriefen* und der *Apostelgeschichte* die Aufnahme der Gläubiggewordenen in die christliche Gemeinde durch die Taufe auf den Namen Jesu vollzogen wurde. Denn eine apostolische Berufung auf den bei *Matthäus* (vgl. Markus) überlieferten *Taufbefehl* des *Auferstandenen* und ein Beweis für den Gebrauch der *trinitarischen* Taufformel in der apostolischen Zeit fehlt, was bekanntlich im Zusammenhang mit andern Erwägungen Anlaß zu kritischen Bedenken gegen die Geschichtlichkeit des Stiftungsberichts gegeben hat. Jedoch ist diese kritische Frage für unsere Ansicht wenig belangreich. Eines ausdrücklichen Taufbefehls vonseiten des Auferstandenen bedurfte es für die Apostel nicht, wenn sie während des Erdenwandels Jesu gelernt hatten, daß mit dem *Jüngermachen* (Joh. 3, 22. 26. — 4, 1. 2.) das *Taufen* zu verbinden sei. Wohl hatte in der zweiten Hälfte des Berufswirkens Jesu ohne Zweifel die Taufthätigkeit aufgehört — einfach weil das Jüngermachen aufhörte und die meisten „hinter sich gingen“. Als aber die Erscheinungen des Auferstandenen den Mut zu erneuter Predigt entflammt hatten, war es klar, daß jetzt das Jüngermachen und also auch das Taufen wieder zu beginnen habe, natürlich jetzt nicht mehr im Sinne der Vorbereitung auf das erwartete Gottesreich, sondern im Sinne der feierlichen Aufnahme in das *gekommene*. Wenn daher die Geschichtlichkeit der Taufeinsetzungsworte sich nicht erweisen läßt, so steht doch ihre *sachliche Wahrheit* (μαθητεύσατε βαπτίζοντες) außer Zweifel. Für den kirchlichen Unterricht wird jedenfalls der Stiftungsbericht bei Matthäus den einfachsten, schon für Kinder faßlichen Ausdruck darbieten für die allerdings wohl aus verwickelteren Zusammenhängen zu erschließende *Geschichts*-

thatsache, daß Christus die Taufthätigkeit des Johannes zuerst durch sein Jüngermachen im alten Sinne fortgesetzt, dann weil sein einzigartiger Beruf ihm ein anderes Lebenswerk zuwies, aufgegeben und endlich nach Vollendung seines Lebenswerks durch die Auferstehung und die Erscheinungen in einem neuen Sinne wieder eingeleitet hat.

Wenn wir nun bei der Besprechung der Abendmahlslehre gefunden haben, daß eine begründende, geschichtliche Heilsthatsache zum Begriff des Sacraments gehört, so fehlt ja eine solche für die Taufe nicht. Die Taufe als Sacrament beruht auf der Thatsache des in Christus gekommenen Gottesreichs und der von ihm gestifteten Gemeinde. Die Taufhandlung dient der sinnbildlich-erwecklichen Veranschaulichung der reinigenden Kraft dieser Thatsache und der gläubigen Aneignung derselben. Dabei findet ein realer Verkehr Gottes mit den Gläubigen und der Gläubigen mit Gott ebenso gewiß statt, wie bei jedem wahrhaft christlichen Gebet und bei jedem rechten Gebrauch des heiligen Abendmahls oder des Worts, kurz wie überhaupt bei allem, was wirklich im Namen Jesu geschieht. Eine absolute Notwendigkeit aus metaphysischen Gründen läßt sich also freilich für die Taufe so wenig wie fürs heilige Abendmahl darthun. Die geschichtliche und psychologische Begründung, die wir gegeben haben, genügt aber auch für den Glauben vollkommen, sobald man nur die Bedeutung des Geschichtlichen in der christlichen Religion voll zu würdigen versteht.

Nur die Frage bleibt noch übrig, ob sich denn für das Taufsacrament ein Inhalt aufzeigen lasse, der von dem Inhalt des Abendmahlsacraments so verschieden wäre, daß wir genügenden Grund haben, die Taufe neben dem heiligen Abendmahl als Sacrament festzuhalten. Wenn wir ja doch der Kindertaufe abgesehen von dem später hinzukommenden Glauben des Täuflings keine sacramentale Bedeutung zuzuschreiben wissen, sollte uns da nicht eine erstmalige Abendmahlsfeier für die Aufnahme von Katechumenen genügend erscheinen?

Hierauf ist zu antworten, daß die Taufe allerdings im Ver-

gleich mit dem heiligen Abendmahl auch nach unserer Meinung ihren besonderen Inhalt hat. Wohl beruht alles Heil, sei es nun daß es uns durchs Wort oder durch eines der beiden Sacramente angeboten wird, auf dem Einen, geschichtlichen Lebenswerk Christi, welches gipfelt im Opfertod. Insofern ruhen Taufe und heiliges Abendmahl auf einem und demselben geschichtlichen Grunde. Darum kann ja Paulus Römer 6, 3 ff. der Taufe eine Bedeutung beilegen, welche sie in die engste Verwandtschaft mit dem heiligen Abendmahl stellt (εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν — συνετάφημεν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος). Dennoch läßt sich sagen, daß die Taufe als das Sacrament der Aufnahme in die christliche Gemeinde, oder als das Sacrament der Berufung, im Unterschied von dem Sacrament der Erhaltung oder Befestigung, den Glauben auf eine andere Seite des objektiven Heils hinweist, als das heilige Abendmahl. Denn das letztere weist den Glauben des Empfängers, der bereits Glied der Gemeinde ist, von den menschlich-sündigen Organen der Heilsdarbietung weg auf das objektiv gegebene, ein für allemal vollbrachte, persönliche Lebenswerk Jesu als auf den vollkommenen Grund alles Heils hin. Die Taufe dagegen bezeugt dem in die Gemeinde Eintretenden, daß diese Gemeinde, obwohl sie aus sündigen Menschen besteht, doch thatsächlich den objektiven Bestand des auf Erden angekommenen und sich fortentwickelnden Gottesreichs bildet und insofern die reinigende Kraft schon besitzt, deren der eintretende Täufling ebenfalls teilhaftig werden möchte. Also dem Eintretenden stellt sich bei der Taufe die Kirche in ihrer idealen Gestalt dar, d. h. die Taufe will eben den Glauben erwecken oder beleben, daß die Kirche, in welche der Täufling eintritt, die Wirkung Christi oder seines Geistes sei, daß er also als Glied dieser Kirche desselben Geistes teilhaftig werden kann. Hingegen wird im heiligen Abendmahl dem getauften Glied der Kirche, sofern es den Widerspruch der wirklichen Gestalt der Christenheit mit dem Ideal schon erfahren hat und immer wieder erfährt, der Glaube immer wieder gestärkt durch den Hinweis auf die sich stets gleichbleibende Ursache der geglaubten Wirkung.

So glauben wir einen etwaigen Vorwurf, daß wir das Taufsacrament seiner positiven Begründung berauben, schon im voraus entkräftet zu haben. Denn die Gemeinde, oder die Kirche im Sinne des 3. Hauptartikels ist doch ebenso gewiß wie das geschichtliche Lebenswerk Christi eine objektiv vorliegende, geschichtliche Realität, welche dem Namen Jesu oder dem Namen des dreieinigen Gottes (im Sinn des neuen Testaments) zugeschrieben werden muß. Und auf den Namen des Gottes, der durch Christum und durch den Geist Christi die Gemeinde Christi auf Erden gegründet und bisher erhalten hat — auf diesen Namen wird ja getauft. Wenn also die göttliche Gemeindestiftung durch Christus und den Geist Christi, wie sie geschichtlich vorliegt, nach unserer Ansicht das Taufen ermöglicht und fordert, so ist hiemit die Taufe positiv genug begründet und zwar die Kindertaufe so gut wie die Missionstaufe Erwachsener, wofern man nur die Kindertaufe richtig versteht. Denn Kinder zu taufen hat man Grund genug, sobald irgendwo eine für christliche Erziehung organisierte christliche Gemeinde, oder auch nur eine christliche Familie da ist, unter deren rechtmäßiger Erziehungsgewalt die zu taufenden Kinder stehen. Christliche Eltern, welche ihre Kinder zur Taufe bringen, stellen sich mit ihrem Erzieherrecht und ihrer Erzieherpflicht öffentlich in den Zusammenhang der christlichen Gemeinde und getrösten sich des Ursprungs derselben aus der geschichtlichen Gemeindestiftung Christi, indem sie zugleich ihren unmündigen Kindern ein Zeichen ihrer Berufung zur Mitgliedschaft an der wahren Gemeinde Christi im voraus fürs ganze Leben mitgeben. So sind es also freilich zunächst nur die Erwachsenen, welche die Taufe des Kinds als Sacrament begehen. Denn auch die Taufe ist, wie das heilige Abendmahl, eine heilige Handlung der gläubigen Gemeinde (Hausgemeinde innerhalb der Kirchengemeinde) und hat nur für die wahrhaft Gläubigen ihre sacramentale Bedeutung. Den Segen der Taufe für den Täufling brauchen wir aber darum keineswegs als abhängig von dem inneren Zustand des Täufers oder der Taufgemeinde zu denken. Denn die bei der Taufe anwesenden Erwachsenen getrösten sich, wenn sie glauben, des objektiven Bestands der wahren Ge-

meinde Christi, — wenn sie aber *nicht* glauben, so bleibt ja dieser objektive Bestand *dennoch derselbe*, bleibt also auch die einmal geschehene Taufe, in welcher die geschichtliche Wirkung der Gemeindestiftung Christi den Täufling thatsächlich berührt hat, eine göttliche Aufforderung für ihn, sich später im Glauben des bereit liegenden Heils teilhaftig zu machen. Dies ist schon Kindern im Religionsunterricht leicht deutlich zu machen und wird des Eindrucks gerade auf solche Kinder, deren Familienverhältnisse kirchlich traurige sind, nicht verfehlen, namentlich wenn der Religionslehrer damit das demütige Bekenntnis der Mangelhaftigkeit aller menschlichen Erziehung verbindet und die Lehre von der Taufe benützt, um den Glauben zu wecken, daß *göttliche* Erziehungskräfte in der von Christus gestifteten Gemeinde *bereit liegen*. Auch wenn man nach orthodoxem Schema die Phantasie der Kinder auf ein mystisches Erlebnis ihres Säuglingsalters verweist, so hat ja dies nur insofern einen Wert, als man ihnen daran zu zeigen versucht, was *Gott* für sie *gethan hat, ehe* sie etwas von sich wußten. Allein eben dies Letztere läßt sich *ohne* jene phantastische Vorstellung viel besser zeigen, indem man zu den Kindern redet von der *objektiv bestehenden Gemeinschaft* aller *wahren Christen* und von den Gotteskräften, welche Christus derselben gegeben hat. Diese Gemeinschaft *ist da*, auch wenn der kirchliche Rechts- und Erziehungsverband, in welchem der Täufling aufwächst, noch so große Mängel hat. Ein Beweis für das Vorhandensein der wahren Gemeinde Christi ist aber für den Glauben unter anderem gerade das Sacrament der Taufe. Denn eine *Taufe* als geschichtlich begründetes *Sacrament* könnte es nicht geben, wenn nicht allem, was vom Christentum thatsächlich vorhanden ist in der Welt, die *geschichtliche Gemeindestiftung Christi* zu Grund liegen würde, an deren ununterbrochenes und wesentlich ungeschwächtes Fortbestehen wir ebenso glauben müssen, wie wir an Christum glauben. Und eben dazu nun soll der Taufunterricht (Konfirmandenunterricht) führen, daß die Kinder sich die einst an ihnen vollzogene Taufe *jetzt als Sacrament* im *Glauben* anzueignen vermögen, d. h. sich in aktuellem Glauben als Glieder der wahren Kirche

Christi betrachten lernen, welche ihnen die Taufe in besonders eindringlicher Weise vor die Seele stellt.

Von selbst endlich erledigt sich jetzt der Einwand, daß unsere Ansicht der beliebigen Einführung ungezählter Sacramente keinen Damm entgegenzusetzen vermöge. Es giebt nur Eine Kirche Christi, die Gegenstand des Glaubens ist und das Tauffacrament begründet. Und es giebt nur Ein geschichtliches Lebenswerk Christi, das Ein Ganzes ist und nur Einen Mittelpunkt oder Gipfelpunkt hat im Opfertod des Gottessohns, welcher das Abendmahlsacrament begründet. Den zwei wesentlichen Seiten des objektiven Heils entsprechen die zwei Sacramente. Sonstige kirchliche Kultushandlungen können unmöglich gleichen Rang beanspruchen. Sie stehen nicht, wie die 2 Sacramente, neben dem Wort, als die aus der Heilsgeschichte selbst erwachsenen und zu ihr gehörigen, sinnbildlich-erwecklichen Veranschaulichungen des geschichtlichen Heilswerks, sondern sind lediglich liturgisch formulierte Anwendungen des objektiven Offenbarungsworts auf gewisse, stets wiederkehrende Fälle des öffentlichen, kirchlichen Gemeindelebens.

Alles Bisherige wird nun aber noch weitere Beleuchtung und Bestätigung empfangen, wenn wir unsere Ansicht über das Opfer als Kultushandlung im Unterschied vom Sacrament näher auseinandersetzen.

II.

Wir haben gleich im Anfang darauf hingewiesen, daß die Begriffe Opfer und Sacrament einerseits miteinander verwandt sind, sofern ja beide äußere Kultushandlungen sind, andererseits im Gegensatz zu einander stehen, sofern sie verschiedenen geschichtlichen Entwicklungsstufen der Religion angehören und daher im Zusammenhang mit der geschichtlichen Bewegung zwischen Heidentum, Judentum und Christentum zu betrachten sind. Dies ist jetzt näher auszuführen.

Die Entstehung des Opfers gehört in Israel wie bei allen Völkern der vorgeschichtlichen Zeit an. Das alte Testa-

ment läßt dies in der Vätersage deutlich genug erkennen. Ebenso deutlich ist, daß die ursprüngliche Vorstellung vom Opfer in Israel keine andere war, als bei den heidnischen Völkern des Altertums. Das Opfer gilt ursprünglich nicht als symbolische, sondern als wirkliche Gabe an die Gottheit, als Götterspeise und Göttertrank. Der Gedanke einer wirklichen Tischgemeinschaft göttlicher Wesen mit den Menschen tritt in bekannten Erzählungen anschaulich hervor. Die Opfermahlzeit scheint uralte Sitte. Das unblutige Speis- und Trankopfer neben dem blutigen Opfer vervollständigt den Begriff des gemeinsamen Mahles, das der Mensch von seinem Eigentum hergiebt oder opfert, zu welchem die Gottheit sich herbeiläßt und an welchem sie den Menschen teilnehmen läßt. Wohl zeigt schon die noch ungeregelte freie Opferpraxis der Urzeit eine ziemlich ausgebildete Symbolik. Die Gaben werden nicht direkt zum Verzehren auf den Altartisch gestellt, sondern das Feuer muß die Opfermaterie gleichsam vergeistigt der Gottheit überbringen. Daß Teile des Tiers statt des Ganzen geopfert wurden, zeigt schon die Gewohnheit der Opfermahlzeiten. Darbringung des Bluts, das als Sitz der Seele gilt, ist gewiß uralte Sitte. Aber nie und nirgends hat das Opfer bloß symbolischen oder gar bloß typischen, weissagenden, das Opfer Christi vorbildenden Charakter gehabt. Stets wird das, was geopfert wird, als wirklich wertvolle Gabe an Gott gedacht. Menschliches Eigentum wird an Gott weggegeben, ihm geweiht, zur Erlangung seiner Gunst, zur Bezeugung des Danks, zur Huldigung oder Ehrenbezeugung oder zu irgend welchem Zweck der Sühne. Das wertvollste Eigentum ist das Tierleben und das Menschenleben. Die Handauflegung beim Tieropfer bedeutet: dieses Tier ist mein und ich gebe es Gott, ich bezeichne es als mein jetzt an Gott wegzugebendes Eigentum. Das Blutvergießen oder Blutsprengen bedeutet die Darbringung des Tierlebens an Gott. Die Schlachtung des Tiers geschieht also nur zur Gewinnung des Bluts, in welchem das Leben, die Seele ist, und zur Darbringung desselben an Gott, der es gegeben hat und dem es eigentlich gehört. Das Verbrennen symbolisiert die Aneignung der Gabe vonseiten der Gottheit: das

Opfer verschwindet; Gott hat die Gabe angenommen. Vergleiche hiezu insbesondere die Geschichten, wo das Opferfeuer vom Himmel fällt. Nirgends dagegen findet sich ein Gedanke an den stellvertretenden Vollzug einer Strafe, der Todesstrafe, am Opfertier. Das Tierleben ist freilich stellvertretend für das Menschenleben, aber nicht zu symbolisch-stellvertretendem Strafvollzug, sondern zu wirklicher stellvertretender Weggabe an Gott. Der Gedanke ist nicht der, daß eigentlich der Mensch mit dem Tode bestraft werden sollte, sondern daß er eigentlich sein Leben als Gabe an Gott wegzugeben hätte, sofern dies sein kostbarstes Eigentum ist und die Hingabe desselben der größte Beweis der Ehrfurcht, des Dankes (Jephta), der Buße, der selbstverleugnenden Entäußerung wäre.

So liegt also freilich dem Opferwesen in Israel nicht eine tiefsinnige Ahnung der Idee wahrer, sittlich-religiöser Selbsthingabe an Gott, sondern einfach naive Unkenntnis des Unterschieds zwischen sittlichen und bloß natürlichen Werten zu Grunde. Und diese naive Unkenntnis wird zu schuldvoller Verwechslung, sobald die Erkenntnis des Unterschieds zwischen dem Natürlichen und dem Sittlichen auftaucht und sich in einer dem Volk faßbaren Weise anbietet. Demnach können wir natürlich das Opferwesen Israels nicht als eine statutarische Stiftung Gottes ansehen, sondern betrachten es als ein Merkmal des Zusammenhangs der israelitischen Religion mit dem Heidentum. Wahrheitsmomente enthält es darum so gut wie das Heidentum solche enthält. Und auf Gott können dieselben zurückgeführt werden so gewiß als die gottgeschaffene Menschennatur von Gott stammt. Aber daß Gott einen Kultus, der religiös-sittliche Irrtümer enthält und nährt, gegen fortschreitende moralische Erkenntnis aber notwendig ein Hemmnis bilden muß, selbst ausdrücklich angeordnet habe, so wie er die Sacramente gestiftet hat — das sollte nicht mehr gelehrt werden, auch um der Sacramentslehre willen. Giebt es doch einen üblen Begriff von göttlicher Stiftung, wenn Gott ebensogut das Opferwesen, wie die Sacramente gestiftet haben kann. Es ist ja aber nicht einmal der strenge „Biblicist" genötigt, so zu denken. Denn das alttestament-

liche Priestergesetz, durch welches das Opferwesen aufs genaueste geregelt wird, führt zwar diese Regelung auf unmittelbare, statutarische Verordnung Gottes zurück; allein diese Verordnung bezieht sich nur auf das Wie des Opfers — daß das Opfer zum Gottesdienst gehöre, wird einfach vorausgesetzt. Es bliebe mithin auch dem „Bibelgläubigen“ unbenommen, im Religionsunterricht zunächst den heidnischen Opferbegriff mitzuteilen, dann zu sagen, daß auch in Israel ursprünglich und immer wieder in diesem Sinn geopfert wurde, und endlich zu zeigen, wie in Israel unter göttlicher Führung der Opferbegriff vergeistigt und zuletzt versittlicht wurde. Lediglich diese Entwicklung, die allmähliche Vergeistigung und schließliche Ethisierung des naiven Opferbegriffs kann uns hier interessieren.[1] Denn in ihr sehen wir die Spuren des göttlichen Geistes, der die neue Religionsstufe vorbereitet, auf welcher Sacramente statt des Opfers möglich werden.

Indem aus der vorgeschichtlichen Religion Israels mit ihren naiven Vorstellungen von der Gottheit die geschichtliche Religion der Propheten wird, ist eigentlich das Opfer prinzipiell überwunden. Da aber die nationale Schranke blieb und insofern die reine Geistesreligion noch nicht erreicht wurde, so drangen die Propheten mit ihrer Anschauung nicht durch und die Opfer blieben bestehen. So finden wir hauptsächlich dreierlei Vorstellungen vom Opfer im alten Testament: 1) Die naiv heidnische Vorstellung, daß Gott vom Opfer irgendwie einen Genuß habe. Diese Vorstellung erscheint trotz vorhandener Ueberreste als eine klar überwundene, wirkt aber darin beständig nach, daß doch die Meinung festgehalten wird, man müsse Gott im Kultus durch äußere Kultushandlungen etwas geben. 2) Die vergeistigtere Vorstellung des Priestergesetzes, daß Gott zwar keinen sinnlichen Genuß vom Opfer habe aber doch auf den korrekten Vollzug der Opferceremonie als solcher einen Wert lege und seine Gunst in irgend einem Maße hievon abhängig mache, daß also der Opferkult, wenn nicht überhaupt, so doch für bestimmte Fälle die richtige Art und Weise bleibe, mit Gott zu verkehren, Erfüllung menschlicher Bitten und Wünsche von Gott zu erlangen, Gottes Gnade und Gemeinschaft zu suchen, ihm Dank und Ehre

zu bezeugen oder das irgendwie gestörte Verhältnis zu ihm wiederherzustellen. Bei dieser Vorstellung tritt ja der Gedanke an den sinnlichen Wert der Gabe, wenn er sich gleich nicht ganz verbannen läßt, möglichst in den Hintergrund, aber eine Gabe an Gott bleibt das Opfer und zwar eine solche, die nur einen formalen (Uebung in der Entsagung durch Verzicht auf ein Eigentum), aber keinerlei materialen, sittlichen Wert hat. Ein rein religiöses, nur Gott allein gewidmetes, und doch äußeres Thun soll für Gott eine wertvolle Gabe darstellen — ein äußeres Thun, denn die ehrfurchtsvolle, demütige, bußfertige, dankbare Gesinnung der Opfernden wird zwar verlangt, bezw. vorausgesetzt, aber sie genügt nicht; die äußere Handlung konstituiert das Opfer. Gott wird einfach so gedacht, als ob er den Unterschied zwischen formal und material, äußerlich und innerlich ebensowenig erkenne oder beachte, wie der in theurgisch-priesterlichen Vorstellungen befangene Mensch. 3) Die prophetische Ansicht vom Opfer, welche dasselbe als bloßes Symbol des Gebets, oder auch als sacramentale, auf die in der Heilsgeschichte ohnehin offenbare Bundesgnade sich stützende Feier zu fassen sucht und die Unterscheidung zwischen sittlicher und levitischer Korrektheit klar vollzieht. Nach dieser Ansicht läßt Gott sich die Opfer eben gefallen, und sie haben nur einen Wert, sofern Gott sie sich gefallen läßt, nämlich wenn kein Bundesbruch durch grobe, sittliche Vergehen vorliegt. Mit solcher tieferen Erkenntnis scheinen die Propheten so weit durchgedrungen zu sein, daß z. B. die Wirkung der Sühnopfer (Sünd- oder Schuldopfer) auch im levitischen Gesetz auf das Gebiet des Kultus beschränkt bleibt, d. h. daß es nur für kultische, nicht für sittliche Verfehlungen (soweit letztere, als öffentliches Ärgernis und als Bundesbruch, für den öffentlichen Kultus überhaupt in Betracht kommen) Sühnopfer giebt. Jedenfalls gab es keine offizielle (kirchliche) Ablaßordnung für sittliche Vergehen. Dagegen gelang es den Propheten nicht, die Meinung ganz auszurotten, daß Kultusleistungen einen Ersatz für sittliche Leistungen bilden können. Darum wird sich mit den Opfern und insbesondere mit den Sühnopfern thatsächlich immer wieder die Absicht auf Sicherstellung auch wegen sittlicher Verfehlungen verbunden

haben. Es gehört eben einmal zum Wesen des Opfers, daß es diesem Irrwahn Nahrung giebt. Wo derselbe wirklich und vollständig überwunden ist, da hört einfach das Opfer auf. Die Konsequenz der prophetischen Ansicht wird auch in der That schon im alten Testament gezogen, indem sich die Erkenntnis Bahn bricht, nicht nur daß es beim Opfer auf die Gesinnung des Herzens ankomme, sondern daß eben die ehrfurchtsvollen, demütigen, bußfertigen Gesinnungen selbst die Opfer seien, die Gott gefallen. Wozu dann überhaupt noch Opfer? Wenn sie nicht als äußere Kultushandlungen bei Gott etwas auswirken oder ihm etwas entrichten, so sind sie überflüssig neben dem Gebet. Sie erhalten sich nur noch durch das Schwergewicht des religiösen Herkommens, durch die natürliche Autorität der Vorzeit, oder auch dadurch, daß die alten Kultusformen im Lauf der religiösen Entwicklung mit einem neuen Inhalt erfüllt werden.

Diese letztere Möglichkeit fassen wir jetzt noch näher ins Auge und stellen die Frage, ob nicht das Opfer im alten Bund unter dem Einfluß der prophetischen Anschauungen und der Geschichtsthatsachen alttestamentlicher Offenbarung einen annähernd sacramentalen Charakter gewinnen konnte, bezw. ob in der Heilsgeschichte des alten Bundes die Voraussetzungen gegeben sind, auf Grund deren die Opfer zuletzt geradezu durch Sacramente hätten ersetzt werden können. Daß die Opfer ihrer Natur nach nie bloßes Symbol eines Innern werden konnten, ist schon gezeigt. Jetzt fragt es sich, ob die Opfer nicht einen neuen Inhalt bekommen, oder ihrer Aufhebung entgegengeführt werden, wenn Kultushandlungen auftreten, die etwas von außen her Gegebenes, das religiös bedeutsam erscheint, zum Zweck der inneren Aneignung symbolisch abbilden, oder symbolisch verwerten. Dieses von außen her Gegebene, Objektive kann entweder dem Naturleben oder dem Geschichtsleben angehören. Werden religiös bedeutsame Naturthatsachen oder Naturvorgänge zum Zweck religiöser Aneignung der darin geahnten Ideen und zum Genuß der darin eröffneten Gemeinschaft mit der Gottheit in sinnbildlichen Kultushandlungen gefeiert, so entsteht der Mysterienkult. Wenn dagegen geschichtliche Vorgänge religiös so inhaltsvoll (Höhe-

punkte heiliger Geschichte) erscheinen, daß ihre symbolische Veranschaulichung und Vergegenwärtigung ein Element des Kultus zu werden verdient, so ist Anlaß zu sacramentalen Handlungen gegeben. Beiderlei Kultusakte können mit Opfern verbunden sein und modifizieren dann natürlich den Sinn derselben, ja man könnte sich denken, daß sie unter Umständen die dem Opferdienst zu Grunde liegenden Gedanken völlig umzubiegen oder zu verdrängen im Stande wären.

An diesen Gesichtspunkten prüfen wir die beiden sogenannten „Sacramente" des alten Bundes. Die Beschneidung hat ursprünglich keine geschichtliche Beziehung, sondern nur eine Beziehung auf ein Naturverhältnis. Sie ist aber nicht zum Mysterium ausgebildet, sondern ist einfach ein Opfer, ein Blutopfer zur „reinigenden und schmerzlichen Weihe der gottverliehenen Lebenskraft und Zeugungskraft an den Schöpfer derselben". Sie beruht also auf einem geglaubten Naturverhältnis zwischen Geschöpf und Schöpfer und bringt dieses Verhältnis in einer Opfergabe (der Teil statt des Ganzen wird geopfert) zum Ausdruck (Ex. 4, 23 ff.). Die spätere Beziehung auf den geschichtlichen Bund Gottes mit Abraham oder mit dem Volk Israel hat der Opferceremonie eine sacramentale Färbung gegeben, aber schwerlich ist der Opfercharakter je ganz verwischt worden. Die Beschneidung im eigentlichen Sinne ein Sacrament zu nennen, geht schon deshalb nicht wohl an, weil dieser heidnische, vielleicht aus Ägypten überkommene (Jos. 5, 9) Gebrauch keineswegs eine dem Bund Gottes mit Israel wesentliche, geschichtliche Heilsthatsache abbildet. Darum konnte auch keine Umgestaltung des Opferbegriffs von der Beschneidungssitte ausgehen. Beruhte sie doch selber auf dem Opfergedanken. Als Blutopfer gefaßt, konnte die Beschneidung als das erste Opfer des neugeborenen Israeliten verstanden werden, dem die andern gesetzlichen Opfer als etwas Gleichartiges nachzufolgen hatten. Insofern eignete sich die Ceremonie zum Ritus der Aufnahme in die israelitische Religions- und Volksgemeinde. Sie war aber nicht geeignet, dem Aufgenommenen als unmittelbar verständliches, sich selbst erklärendes Denkzeichen der geschichtlichen, gemeindestiftenden Heilsthatsachen des alten Bundes zu dienen. Sie stellte

ihn vielmehr von vornherein als Glied der wesentlich *geschichtslosen* levitischen Kultusgemeinde hin. — Eher könnte man der *Passahfeier* eine eigentlich sacramentale, mit dem Opferdienst rivalisierende Bedeutung zuschreiben. Zwar liegt auch dem Passahfest ohne Zweifel eine ursprüngliche *Naturbeziehung* zu Grunde. Es war das Fest der Erstgeburt und der Anfangsernte. „Die bitteren Kräuter und das Blut des Lammes waren wohl Zeichen eines uralten Sühnopfers, womit im Frühling, wo alles in Ungewißheit der Zukunft entgegensieht, die göttliche Gnade für die Ernte gewonnen werden sollte.“ (Schultz, alttestamentliche Theologie.) Das Mahl war ursprünglich eigentliches *Opfermahl*, und die mithereinspielenden Opfergedanken konnten, auch nachdem ein Bundesmahl daraus geworden, schon wegen der darauf bezüglichen Gebräuche nie ganz verschwinden. Dennoch überwiegt später die *sacramentale* Bedeutung der Feier. Denn eine überaus deutliche *geschichtliche* Beziehung macht das eigentlich Unterscheidende der ganzen Kultushandlung aus, das um so schärfer hervortritt, da Opfer etwas Gewöhnliches und Alltägliches sind, während die mit einem Opfer nur verbundene Passahfeier sich als *religiöses Nationalfest* vom gewöhnlichen Kultus abhebt. Sobald die Feier diesen Charakter erhalten hatte, *beruhte* sie geradezu auf dem *Geschichtsereignis* der Errettung Israels aus der ägyptischen Knechtschaft, der als *Gottesthat* geglaubten *Schöpfung* der *israelitischen Nation*, also auf derjenigen Heilsthatsache, auf die alle Propheten immer wieder zurückwiesen als auf den Grund des besonderen Eigentumsverhältnisses Israels zu Gott, den Grund der besonderen Verpflichtungen wie der stets neuen Hoffnungen dieses einen Volkes.

So scheint mit dem Eintritt der *geschichtlichen* Offenbarungsthatsachen (Auszug aus Ägypten, Zug durch die Wüste, Gesetzgebung auf Sinai) die *neue Religionsstufe* erreicht, von welcher man denken sollte, daß sie den Opferdienst überflüssig machen und dem Kultus das reine Sacrament schenken könnte. Allein jene grundlegenden, heilsgeschichtlichen Thatsachen des alten Bundes waren eben *nicht rein religiöser* und *sittlicher*, sondern zugleich *politisch-rechtlich-nationaler* Natur. Über-

dies nahm die mit Mose allerdings erreichte, neue Religionsstufe die Überreste der Vorzeit von Anfang an zu sich herüber. Wiederherstellung und Erhaltung der alten guten Vätersitte, zu welcher auch das Opfer gehörte, war ja die Bedingung oder verpflichtende Forderung des Sinaibundes. So wurde thatsächlich, indem das Neue eintrat, zugleich das Alte dadurch sanktioniert und scheinbar verewigt. Denn das Neue war nicht der Art, daß es das Alte einfach hätte verdrängen und ersetzen können. Diejenige Gnadenthat Gottes, in welcher seine Gnade ein für allemal für alle Sünder und für alle Fälle des Menschheitslebens, Völkerlebens und Einzellebens offenbar gewesen wäre, war eben noch nicht geschehen. Die unter religiös bedeutsamen Umständen erfolgte Rettung der Nation konnte ein religiöses Nationalfest begründen und dem dasselbe feiernden Kultus samt den damit verbundenen Opfern eine bestimmte geschichtliche Farbe verleihen; aber mehr vermochte die grundlegende Heilsthatsache des alten Bundes dem Kultus nicht zu geben. Inhaltlich hob sie sich ja von dem, was die spätere heilige Geschichte Israels brachte, und was Israel von seinem Bundesgott immer wieder erwarten zu dürfen glaubte, nicht so sehr ab, daß sie allein in spezifischer Weise den Trost Israels hätte begründen können. Nationales Glück in der Gegenwart wurde als ein jener ersten großen Gnadenthat gleichartiger Beweis göttlicher Huld und Bevorzugung betrachtet; und in Zeiten nationalen Unglücks berief man sich zwar auf die „vorigen Zeiten", aber nicht um im Rückblick auf sie, oder in eigentlich sacramentaler Vergegenwärtigung des Vergangenen einen für immer stichhaltigen Trost zu finden, sondern um die Hoffnung auf gleichartige Ereignisse zukünftiger Heilsgeschichte zu beleben. Kurz, es gehört zum Wesen der alttestamentlichen Religionsstufe, daß Israel nach immer neuen Gnadenoffenbarungen Gottes ausschauen muß, daß darum auch der Kultus nicht in einem eigentlichen Sacrament zur Ruhe kommen kann. Denn so lang überhaupt nationale Schicksale den Hauptstoff und das Hauptmittel der Gnadenoffenbarung bilden, kann weder die Offenbarung zu einem objektiven Abschluß, noch das subjective Bedürfnis nach einem objectiven Heil zur Befrie-

digung kommen. Darum bleibt auch die Prophetie nicht dabei stehen, das geschichtlich bereits vorliegende Heil zu predigen, oder nur wiederholte, den alten wesentlich gleichartige Heilsthaten Gottes anzukündigen, sondern sie schreitet auf ihrem Höhepunkt dazu fort, überhaupt einen ganz neuen, andersartigen Bund zu weissagen, „nicht wie der Bund, den Gott mit den Vätern machte, da er sie aus Ägyptenland führte“, sondern eine Heilsoffenbarung, die überhaupt die nationale Schranke durchbricht, die Stufe der heteronomen Gesetzesreligion überwindet und die universelle reine Geistesreligion aufrichtet (Jerj. 31, 31 ff.). Ebendarum darf aber die alttestamentliche Religion nicht als eine in sich vollkommen harmonische, ungebrochene, und namentlich das Opferwesen nicht so dargestellt werden, als hätte es die Stufe des sacramentalen Kultus schon erreicht.

Auch Ritschl, indem er die Bedeutung des objektiv Geschichtlichen in der alttestamentlichen Offenbarung mit Recht stark betont, hat sich, vielleicht gerade wegen einseitiger Aufmerksamkeit auf das wertvollste, dem neuen Testament am nächsten stehende geistig-geschichtliche Element der alttestamentlichen Religion, verleiten lassen, das Opfer im alten Bunde sich allzu ideal vorzustellen. Gewiß ist es richtig, daß die Stufe möglichster Vergeistigung des Opferkultus im alten Testament erreicht ist, und daß die prophetische Ansicht vom Opfer sogar verlangt, der Israelit solle sich beim Opfern stets nur der ohnehin geschichtlich offenbaren Gottesgnade getrösten. Dann muß aber auch gesagt werden, daß dies auf alttestamentlichem Boden eine unerfüllbare Forderung ist. Denn die Gottesgnade war eben damals nicht in der Weise ohnehin geschichtlich offenbar, daß der Kultus, ohne sich selbst aufzugeben, schon jede Spur von theurgischem Charakter hätte abstreifen können. Gerade das Bestehen und Fortbestehen des Opfers, insbesondere des Sühnopfers ist der schlagende Beweis, daß es an der objectiven Grundlage für einen rein sacramentalen, in keiner Weise mehr theurgischen Kultus noch fehlt.

Das Sühnopfer sucht auf vorchristlicher Religionsstufe ein unabweisbares, menschliches Bedürfnis zu befriedigen, welches die geschichtliche Heilsoffenbarung des alten Bundes thatsächlich

nicht befriedigte und auch nicht befriedigen konnte. Der Mensch sucht auf irgend eine Weise in den täglichen und stündlichen Nöten des Augenblicks ein objektives Pfand der göttlichen Gunst oder Gnade. Die subjektiven Trostempfindungen und Glaubensstärkungen, die der wahrhaft Fromme im Gebet allerdings unzweifelhaft erfährt, standen dem Durchschnittsisraeliten um so weniger in jedem Bedürfnisfall zu Gebote, als überhaupt die israelitische Religion die Stufe der vollen Innerlichkeit auch in den Frommen noch nicht durchweg und endgiltig erreicht hatte. Fürs Volk im Ganzen galt im allgemeinen politische und wirtschaftliche Blüte, bezw. Sieg über die Feinde, unter der Bedingung unparteiischer Rechtspflege, Vermeidung grober sittlicher Ärgernisse, Reinhaltung des Kultus im Innern, als Zeichen der Gnade des Bundesgotts. Für den einzelnen erwartete man ähnliche Gnadenbeweise, namentlich Bewahrung oder Rettung von Leben und Ehre. Fehlten diese Zeichen in der jeweiligen Gegenwart, so konnte man zwar fürs Volk, für die Gemeinschaft, unter gläubigem Rückblick auf die Vergangenheit, eine bessere Zukunft erhoffen und dieselbe mit den idealsten Zügen ausgestattet denken. Allein die innere und äußere Not der Gegenwart war damit nicht überwunden. Und ebenso konnte allerdings der einzelne in Trübsal auf eine rettende und wiederherstellende Wendung seines persönlichen Schicksals hoffen und sich bis dahin mit seinem inneren religiösen Besitz trösten. Aber wie viele werden es gewesen sein, die in Zeiten des nationalen Unglücks unentwegt ihre Zukunftshoffnung auf die geschichtlich vorliegenden Heilsthaten der Vorzeit gründeten? Wie viele werden in persönlicher Anfechtung sich zu der schwindelnden Höhe von Psalm 73, 23 ff. emporgerungen haben, wie lang die wenigen, die es vermochten, auf dieser Höhe geblieben sein? Und wie viele werden es in der Anfechtung des Schuldbewußtseins vermocht haben, mit Psalm 51. auf „Opfer und Brandopfer" zu verzichten und in „geängstetem Geist", als dem einzigen gottwohlgefälligen Opfer, die Wiederkehr göttlicher Gnadenzeichen geduldig zu erwarten? Wie verfänglich nahe lag es da für den Durchschnittsmann, der göttlichen Antwort auf die Bitte und Anfrage der harrenden Menschenseele ein wenig nach-

zuhelfen und im Opfer, d. h. in der im Opferfeuer symbolisierten Annahme des Opfers vonseiten Gottes, das äußere Pfand der fortbestehenden oder wiederkehrenden Gnade zu sehen.

Hier veranstaltet also der Mensch ein äußeres Geschehen, welches eine Gnadenthat Gottes (nämlich eben die vermeintlich thatsächliche Annahme der Gabe im Opferfeuer) direkt hervorruft. Diese theurgische (magische) Vorstellung liegt sicherlich allen wirklichen Opfern und insbesondere auch den Sühnopfern zugrunde und stellt sie in klaren Gegensatz zu jeder Art von sacramentalem Kultus. Es ist daher für unsern Zweck überflüssig, den feineren Unterscheidungen zwischen sühnendem Kultusopfer im allgemeinen und dem levitischen Sünd- oder Schuldopfer im besonderen nachzugehen. Stets behält das Opfer eben als solches (als eine Kultushandlung, die ex opere operato vor Gott wohlgefällig sein und auf ihn einwirken soll — vergl. auch das kathol. Meßopfer) einen magischen Charakter.

Was uns nun aber an den Sühnopfern noch interessieren muß, das ist ihre besondere Beziehung auf die täglichen Sünden, sei es des Einzelnen oder des ganzen Volkes, und zwar auf die Sünden als Hindernisse des Verkehrs mit Gott. Diese Beziehung haben ja offenbar auch die christlichen Sacramente, nur in ganz anderer Weise. Der Unterschied zwischen Opfer und Sacrament muß gerade hier nach allem Bisherigen besonders deutlich werden. Die Sacramente beziehen sich auf eine bereits geschehene Beseitigung des in den täglichen Sünden bestehenden Hindernisses der Gemeinschaft mit Gott und dienen lediglich der gläubigen Aneignung dieser Heilsthatsache. Das Sühnopfer dagegen will nichts Geschehenes aneignen, sondern selbst ein Geschehen hervorrufen, das als Beseitigung des Hindernisses gilt. Wieder zeigt sich der Unterschied der Religionsstufen. Der Begriff der Beseitigung des Hindernisses ist im alten Testament ein anderer als im neuen. Die christliche Taufe gründet sich auf die Thatsache der Ankunft und des Fortbestehens des Gottesreichs auf Erden und findet eben in dem gekommenen Gottesreich als Ganzem diejenige Gnadenthat Gottes, welche objektiv genommen das Hindernis beseitigt hat, so daß für den Gläubigen

durchweg und also auch im Kultus nur noch die subjektive Aneignung übrig bleibt. Das heilige Abendmahl gründet sich auf die Thatsache des Opfertods Christi und findet in demselben eine bereits geschehene, vollbrachte Sühne, die das Hindernis beseitigt hat, so daß auch hier für die Kultushandlung nur die subjektive Aneignung des Geschehenen übrig bleibt. Dagegen will das Sühnopfer als äußere Kultushandlung selbst eine Sühne sein, selbst die Beseitigung des Hindernisses bewirken. Kultische Sühne und überhaupt kultische Heilsbeschaffung giebt es im neuen Testament nicht mehr. Das Heil ist auf anderem, auf ethischem Wege beschafft, und auch der Begriff der Sühne ist nur im ethischen Sinn auf das Werk Christi anwendbar. Darum finden wir auch im alten Testament die das neue vorbereitenden und anbahnenden Gottesgedanken keineswegs in den Vorstellungen des levitischen Opfergesetzes. Letztere bildeten vielmehr ein Hemmnis der religiösen Entwicklung und späterhin in der christlichen Kirche einen Anlaß zum Rückfall ins gesetzlich priesterliche Judentum, namentlich zur Rückbildung der christlichen Sacramentslehre in jüdisch-heidnische Opferpraxis, pharisäischen Werkdienst und hierarchisches Parasitentum. Eine Hauptrolle bei dieser Korruption spielte naturgemäß der leider so populäre und einleuchtende, aber religiös und sittlich überaus bedenkliche Begriff des Tauschs oder des Surrogats für schuldige Leistungen, der allem Opferkultus und insbesondere den Sühnopfern zu Grunde liegt, welchem wir nun aber zum Schluß den Begriff der ethischen Sühne gegenüberzustellen haben, um den christlichen Kultus auch am gefährlichsten Punkt gegen das Eindringen unterchristlicher Religionsübung zu verwahren.

Hiebei ist es von untergeordneter Bedeutung, ob die Sühnopfer nur für levitische, oder auch für sittliche Verfehlungen dargebracht wurden. Wahrscheinlich ist es schon im voraus gar nicht, daß eine klare Unterscheidung zwischen Ceremonialgesetz und Sittengesetz, bezw. zwischen beiderlei Art von Versündigungen im Volksbewußtsein wirklich durchzudringen vermochte. Schon der Umstand, daß eine levitische Verfehlung nicht einfach durch Nachholung des Versäumten gesühnt wurde, sondern daß bestimmte Opferhandlungen für beliebige levitische Versäumnisse als Sühne

galten, öffnete der mannigfachsten Willkür religiösen Meinens Thür und Thor. Man könnte aber auch Stellen anführen, welche positiv zeigen, daß Sühnopfer für beliebige sittliche oder religiöse Vergehen als möglich angesehen wurden (vgl. Hiob 1,5. — 52,8. — 2 Sam. 24. — 1 Sam. 16,19. — Auch die prophetische Ablehnung jedes Sühnopfers für grobe, einen Bundesbruch in sich schließende Sünden 1 Sam. 3,14. Mich. 6,6 f. scheint vorauszusetzen, daß das Volk im allgemeinen die verurteilte Praxis unbefangen zu üben pflegte). Sei dem nun wie es wolle, jedenfalls wird Gott im Sühnopfer zugemutet, eine vom kultischen Herkommen bestimmte, materielle Gabe und kultische Ceremonie als Ersatz anzunehmen für anderweitige Gaben oder Leistungen, die man ihm in Wahrheit schuldig gewesen wäre; oder das Opfer sich als Begütigung gefallen zu lassen, nachdem er durch Übertretung des Gesetzes beleidigt worden ist. Unter dem Schutz der Opfergabe bezw. des Opferbluts (כֹּפֶר) glaubt man trotz der begangenen Vernachlässigungen oder Beleidigungen wieder zu Gott nahen und in seinem Geschehenlassen der Opferhandlung einen Beweis seiner Gnade sehen zu dürfen. Die bloße Reue oder das bloße, bußfertige Bekenntnis und Gebet hält ja der Opfernde nicht für ausreichend zur Beseitigung des Hindernisses der Gemeinschaft mit Gott. Ein objektives Geschehen, wie es für den Volksverstand nur durch äußerlich sichtbares, entweder sittliches, oder bloß kultisches Handeln hervorgebracht werden kann, soll die Sühne bilden. Und darin eben, daß äußeres kultisches Handeln, nicht sittliches Handeln die Sühne beschaffen soll, liegt das Theurgische des ganzen Sühnopferbegriffs. Hier hilft es nichts, mit Ritschl u. a. zu betonen, daß ja nach alttestamentlicher Vorstellung die ganze Kultusordnung als Ausdruck des bestehenden, geschichtlichen Bundesverhältnisses von Gott selbst gegeben sei und daß er insbesondere das Blut zum Zweck der „Bedeckung der Seele“ (also zum Sühnezweck) den Menschen gegeben habe. Denn gerade diese Vorstellung, daß Gott eine solche Opferordnung gestiftet und ein solches Sühnemittel selbst gegeben habe, ist wesentlich heidnisch. Die betreffenden Ideen des israelitischen Opferkultus können daher in der christlichen Religion nicht ohne Kritik verwertet werden und

jedenfalls nicht ohne weiteres die Grundlage zum Verständnis des Sühnopfers Christi und des auf das letztere gegründeten Abendmahlsacraments abgeben.

Wir haben hier unbedenklich von „Sühne“ gesprochen, indem wir Ritschl in seiner gänzlichen Verbannung dieses Begriffs aus dem Gebiet der alt- und neutestamentlichen Opfervorstellung nicht zu folgen vermögen und seine Definition der Sühne als Strafe entschieden für zu eng halten. Mag immerhin der altgermanische Sprachgebrauch das Wort Sühne als gleichbedeutend mit Strafe verwenden, jedenfalls ist jetzt der Sprachgebrauch, wahrscheinlich nicht ohne Mitwirkung der von Ritschl bekämpften, orthodoxen Versöhnungslehre, ein weiterer geworden, und wir bezeichnen mit dem Wort „Sühne“ jede öffentliche Wiederherstellung der verletzten Majestät der rechtlichen, sittlichen und religiösen Ordnungen. Eine solche kann ja nun allerdings geschehen durch öffentliche Bestrafung des Uebelthäters; sie kann aber auch dadurch erbracht werden, daß der Sünder seine Sünde öffentlich wieder gut macht und also thatsächlich und öffentlich auf den Boden der übertretenen Ordnung zurückkehrt, oder dadurch daß überhaupt irgend etwas geschieht, wodurch die Geltung und Anerkennung des mißachteten Gesetzes öffentlich betont wird. Es hindert nichts, diesen weiteren Begriff der Sühne zur Verdeutlichung und Zusammenfassung der verwandten, biblischen Begriffe zu verwerten. Und es dürfte gerade für unsern Zweck fruchtbar sein, dies zu thun, wenn wir nur klar unterscheiden zwischen drei Arten von Sühne, nämlich zwischen der theurgisch-kultischen, der juristischen und der ethischen. Wir behaupten nämlich, daß nur da, wo der ethische Sühnebegriff erreicht und eine für aller Welt Sünde giltige Sühne in diesem ethischen Sinne verwirklicht ist, Sacramente möglich sind, während anderwärts die Beseitigung des Hindernisses der Gemeinschaft mit Gott durch Sühnopfer, sühnende Mysterien, wirkliche oder symbolische Selbstbestrafung, genugthuende Gesetzeswerke in endloser, vergeblicher, religiöser und sittlicher Geschäftigkeit erstrebt werden muß.

Die theurgisch-kultische Sühne durch Opfergaben

ist bereits besprochen. Wir fügen der Vollständigkeit halber nur noch hinzu, daß unter diesen Begriff auch die orthodoxe Vorstellung vom alttestamentlichen Sühnopfer fällt, nach welcher die Schlachtung des Opfertiers einen stellvertretenden Strafvollzug (der Tod als Sündenstrafe) darstellt. Ob diese Vorstellung im alten Testament wirklich vorkommt, ist freilich nach den neueren Untersuchungen mehr als zweifelhaft, wenn auch einzelne Stellen dafür zu sprechen scheinen. Die Hauptstelle, die dafür sprechen soll und die auch im Religionsunterricht von den meisten in diesem Sinne ausgelegt wird, spricht offenbar dagegen. Lev. 16. wird ja der Sündenbock, auf welchen die Sünde des Volks bekannt wird, nicht geopfert, sondern in die Wüste gejagt. Also keineswegs wird an dem die Sünde tragenden Tier die Todesstrafe symbolisch vollzogen, sondern der andere Bock wird als Gabe dargebracht, geschlachtet zum Zweck der Weggabe seines Lebens an Gott, zum Zweck der Blutsprengung, die eben dies bedeutet. Daß die beiden Glieder der symbolischen Handlung, das Sündopfer einerseits und das Hinausjagen des mit der Sünde beladenen Bocks andererseits, wie vielfach geltend gemacht wird, nach dem Gesetz hebräischer Poesie (Parallelismus der Glieder) aufzufassen sei, dürfte richtig sein; allein auch wenn wir dies beachten, erweist sich die herkömmliche Auslegung als unhaltbar. In der Blutsprengung nach der Schlachtung des ersten Bocks haben wir das erste Glied: eine sühnende Opfergabe. Das zweite Glied, das Sündenbekenntnis auf das Haupt des zweiten Bocks und das Hinausjagen des Sündenbocks in die Wüste hebt den Sühnezweck und den Sühneerfolg der Opfergabe anschaulich hervor und symbolisiert die gänzliche Wegschaffung der Sündenschuld. Also: Wegschaffung der Sündenschuld durch sühnende Opfergabe, das ist der klare Sinn des Ganzen. Wäre eine Wegschaffung der Schuld durch stellvertretenden Strafvollzug gemeint, so müßte der Verlauf der Handlung und die Correspondenz der Glieder eine ganz andere sein: die Sünde müßte dem zu opfernden Bock aufs Haupt gelegt, dann der so belastete Bock geschlachtet werden; im zweiten Teil der Handlung aber müßte das mit dem Sündenfluch behaftete Opferblut an den für Azazel be-

stimmten Bock gesprengt und dann der Bock samt Fluch und Sünde in die Wüste gejagt werden. In Wahrheit wird der zum Opfer bestimmte Bock als fehllose Gabe gedacht, sein Blut als reines Sühnemittel in die nächste Nähe der heiligen Majestät Gottes gebracht, sein Fett auf dem Altar verbrannt. Hiezu würde er ganz ungeeignet, wenn die Sünde des Volks auf sein Haupt gelegt würde; ebendarum muß ja das andere Tier diesem Zwecke dienen, welches dann alsbald aus göttlicher und menschlicher Nähe gänzlich entfernt wird. Daß aber auch das Fleisch und alle Überreste des geopferten Bocks nicht etwa im Opfermahl gegessen, sondern außerhalb des Lagers verbrannt werden, sowie daß der, welcher dies besorgt, sich reinigen muß, ehe er wieder ins Lager kommt, kann nicht auffallen. Bei einem Opfer von solch ausgesprochenem Bußcharakter ist es selbstverständlich, daß Gott die Opfernden nicht zu einem fröhlichen Mahle einladet, sondern seine unnahbare Heiligkeit betont, indem er die Gaben ganz für sich allein beansprucht. Was aber nicht dem unmittelbaren Gebrauche Gottes dient, ist ebenso selbstverständlich der verunreinigenden Macht der Sünde des Volkes ausgesetzt, die gerade bei dieser Sühnehandlung so sehr in den Vordergrund des Bewußtseins gerückt ist, daß sie auch Aaron sofort wieder ergreift, sobald er nur die heiligen Linnenkleider ablegt, um die gewöhnliche Priesterkleidung anzulegen (V. 24). Oder sollte ihn wirklich die heilige Handlung, die er vorher vollzogen hat, sollte ihn das Opferblut verunreinigt haben, durch welches er und alles andere gereinigt werden soll? Wäre dies die Meinung, so müßten wir annehmen, daß ganz verschiedene und einander widersprechende Anschauungen sich in dem Ritus des Versöhnungstages kreuzen — was an sich nicht unmöglich ist, was man aber doch nicht ohne zwingende Gründe wird behaupten wollen.

Doch lassen wir diese Spezialfragen! Auch wenn wirklich der orthodoxe Sühnopferbegriff sich aufs alte Testament berufen könnte, so bliebe doch das Recht und die Pflicht, an demselben, wie überhaupt an den verschiedenen alttestamentlichen Vorstellungen religiöse und dogmatische Kritik zu üben und den Maßstab der vollkommenen sittlichen Religion an ihn zu legen. Thun wir

das, so zeigt sich, daß gerade der traditionelle Sühnopferbegriff auf der schlimmsten Verwirrung der Begriffe beruht, nämlich auf einer verkehrten Kombination des juristischen mit dem theurgisch-kultischen Sühnebegriff, einer Kombination, welche zugleich dem möglichen Einfluß ethischer Begriffe auf das Opferwesen nur allzu wirksam den Weg verlegt.

Der juristische Begriff der Sühne ist im alten Testament deutlich ausgeprägt. Es ist derjenige der Wiedererstattung und des Ersatzes, sowie der Vergeltung und Bestrafung nach dem jus talionis. Für allerlei Schädigungen des Nächsten werden, neben einem kultischen Sühnopfer für die damit begangene Sünde, auch eigentliche Genugthuungen und Bußzahlungen an den Geschädigten verlangt. Ferner wird durch öffentliche Bestrafung bezw. Ausrottung der Schuldigen eine geschehene Verletzung der göttlichen Majestät aufgehoben und der infolge des Frevels auf dem Volk lastende Fluch weggenommen. Diese ganze Vorstellung des „Banns“ beruht auf dem juristischen Sühnebegriff, der ja, falls eine Wiedererstattung oder positive Genugthuung nicht möglich ist oder nicht ausreichend erscheint, wesentlich auf negative Sühne, d. h. auf Bestrafung bezw. Beseitigung des Übelthäters hinausläuft. Stellvertretung scheint dabei vorzukommen; denn die „Bannung“ der Nachkommen und Angehörigen des Schuldigen, oder eines ganzen Geschlechts und Volks, oder der Geschlechtshäupter für ganze Geschlechter erklärt sich zwar aus der Weise des gesamten Altertums, welche das Naturverhältnis der Blutsverwandtschaft höher anschlägt, als die individuellen und sittlichen Unterschiede, sieht aber von dem Unterschied der Personen doch wohl nicht so sehr ab, daß man hier nicht von Stellvertretung reden könnte. Eine derartige Sühnehandlung, die nichts anderes ist, als ein öffentlicher Strafvollzug (bezw. Racheakt) kann dann auch als Opfer, als wertvolle Gabe an Gott gefaßt werden, sofern man glaubt, daß Gott solche Strafe fordere und im Verweigerungsfall an den Säumigen vollziehen würde, daß ihm also deren Vollzug als sittlich-religiöse Handlung wohlgefällig sei und wie ein Kultusakt gelte (vgl. die Sitte des „Aufhängens“ der Gebannten „für Jahveh“ Num. 25,4. — 2 Sam. 21,6). Damit ist eigentlich nichts weiter

gesagt, als daß die Sühnehandlung zur Ehre Gottes geschehe. Das was an sich schon als wirkliche Sühne (Strafe) gilt, wird hier einfach unter den religiösen Gesichtspunkt gestellt.

Etwas ganz anderes aber ist es, wenn nicht eine Sühne als Opfer, sondern, wie die altorthodoxe Lehre will, ein Opfer als Sühne im juristischen Sinne des Strafvollzugs gefaßt wird. Dann will man einen bestehenden oder drohenden Fluch durch eine Kultushandlung wegzaubern, statt ihn auf dem Rechtsweg oder auf ethischem Wege wegzuschaffen. Indem man an einem Opfertier die vom Sünder verdiente Todesstrafe symbolisch zu vollziehen und dadurch Gottes Zorn von ihm abzuwenden meint, hat man den Unterschied zwischen Kultushandlung, Rechtsvollstreckung und sittlicher Handlung völlig verwischt und verwirrt. Das Einzige, worin man an derartigem Thun noch etwas Wertvolles entdecken könnte, ist der Schauer des Mystisch-Gräßlichen, der mit der Vorstellung eines stellvertretenden Vollzugs der Todesstrafe verbunden sein und vielleicht den Bußernst verstärken konnte — dies aber um den Preis eines unheilbar verwirrten Gottesbegriffs. Von dem Gott, der nicht sowohl die Bekehrung, als vielmehr den physischen Tod des Sünders begehrt und sich dann noch mit Tierblut, bezw. mit dem durch den Anblick desselben hervorgerufenen Schauer begnügt, also sich, juristisch angesehen, leicht abfinden läßt und eine ästhetische Erregung (mehr ist es nicht, da der Opfernde doch bloß ideell die Todesstrafe miterleidet und die ethische Reue, wenn sie mit der Opferhandlung verbunden ist oder in derselben ihren Ausdruck sucht, anderweitige, nicht erst durch die Kultushandlung dargereichte Motive haben muß) für vollwichtig gelten läßt — von diesem Gott giebt es keinen verständlichen Übergang zu dem Gott der Propheten und des neuen Testaments. Man denkt sich zwar in der Regel die nachexilische Sühnopferpraxis mit ihrem gesteigerten Sündenbewußtsein als positive Vorbereitung des neuen Bundes. Allein wenn man den theurgischen und (dem thatsächlichen moralischen Erfolg nach) doch immer pharisäischen Charakter des Sühnopferwesens bedenkt, so thut sich jedenfalls, ob nun der orthodoxe Sühnopferbegriff richtig sei oder nicht, eine gewaltige Kluft auf zwischen dem nachexilischen, vom Prophetengeist je mehr und mehr verlassenen

Judentum und dem Christentum. Und zwar erscheint die Kluft um so weiter, je ausgebildeter und gesteigerter man sich das der Sühnopferpraxis zu Grunde liegende Sündenbewußtsein denkt. Von naiven Vorstellungen und unentwickeltem Sündenbewußtsein aus läßt sich der Übergang zur geistig-sittlichen Religion denken, indem die naiven Vorstellungen mit ethischem Gehalt erfüllt und dadurch umgebildet werden. Dagegen wo ein entwickeltes Sündenbewußtsein sich mit korrupten, religiösen Vorstellungen beschwichtigt, da wird eine dem entsprechend geartete Priesterreligion der Verknöcherung anheimfallen und der sich ankündigenden, reinen Geistesreligion in allen ihren Äußerungen den sprödesten Widerstand entgegensetzen, wie das auch wirklich im geschichtlichen Zusammenstoß des priesterlichen Judentums mit dem israelitischen Prophetentum und dann mit dem Christentum sich in typischer Weise erfüllt hat. Wie verkehrt ist es daher, gerade von der juristisch-theurgisch-kultischen Sühnopfervorstellung aus den Opfertod Christi erklären und die Grundlage für die christliche Sacramentslehre gewinnen zu wollen, während es doch auf der Hand liegt, daß jene Vorstellung, indem sie in der christlichen Kirche in Gestalt der Anselmschen Satisfaktionstheorie und ähnlicher Theorien wieder auftaucht, keineswegs dem ethischen Charakter christlicher Religion entspricht, sondern ein Symptom des Rückfalls in jüdisch-heidnisches Wesen und das deutliche Correlat des Tauschhandels und Surrogathandels der römischen Kirche ist!

Wir werden also vielmehr auf diejenigen alttestamentlichen Ideen zu achten haben, in welchen sich der ethische, der sittlich-religiöse Begriff der Sühne anbahnt. Derartige Gedankengänge finden wir gerade an denjenigen Stellen, welche allgemein als die ergreifendsten und erbaulichsten anerkannt sind. Wenn die Fürbitte des Frommen und des Propheten oder Gottesmanns den Zorn Gottes abwendet, so ist der Gedanke offenbar der, daß Gott in dem sittlich-religiösen Charakter des Fürsprechers und in seiner entsprechenden, sittlich-religiösen Wirksamkeit inmitten der verwerflichen Masse einen Grund sieht, mit dem Zorngericht noch zu warten, und der eben durch jene Werkzeuge ver- vermittelten Gnadenwirkung seines Geistes noch Frist zu gönnen.

Gott läßt also seine Gnade walten, weil moralische Bürgschaft dafür vorhanden ist, daß die Majestät seiner Ordnungen durch den Wandel der Frommen und durch ihr Zeugnis inmitten eines verkehrten Geschlechts offenkundig erhalten bezw. nach der Verletzung oder Verdunklung wieder offenkundig gemacht wird. Dies ist aber eben der Gedanke der ethischen Sühne, der entweder so gedacht werden kann, daß die bloße (wirksame) Existenz von Frommen in der verwerflichen Gemeinschaft einen Sühnewert vor Gott hat, oder mehr dramatisch so, daß die Frommen ihren Wert in der Fürbitte vor Gott ausdrücklich geltend machen, und daß dann Gott ihre Bitte erhört.

In derselben Richtung bewegt sich die messianische Weissagung der Propheten. Neben der negativen Sühne, die durch Strafgerichte geschieht, wissen sie auch von positiver, ethischer Sühne. Um der Frommen willen, von denen Gott sich stets einen Rest durch alle Zorngerichte hindurchrettet, erfüllt Gott in der Folgezeit seine Gnadenverheißungen. Gott sorgt also selbst für das Vorhandensein einer positiven Sühne und verwirklicht dieselbe in der vollkommensten Weise bei der Ankunft des messianischen Heils, indem er einen gerechten, frommen König erweckt, der unparteiische Rechtspflege und Frömmigkeit wiederherstellt, so daß eben mit dem Eintritt des Heils auch die ausreichende positive Sühne für alle früher geschehene Sünde des Volks eintritt. Gott selbst ist es, der die Sühne beschafft, der die Übertretungen tilgt um seinetwillen, indem er einfach das Bessere, Neue herbeiführt und sein Gesetz, das früher in unverantwortlicher Weise übertreten wurde, dem neuen Israel unter Strafgerichten und Gnadenthaten ins Herz schreibt.

Am schönsten und tiefsten ist der Begriff der ethischen Sühne im II. Jesajah entwickelt. Hier erscheint die positive mit der negativen Seite des Sühnebegriffs in eine einzige großartige Intuition zusammengefaßt und dadurch der äußerlich juristische Charakter der negativen Sühne überwunden, d. h. ins Ethische umgebildet. Die sühnende Strafe, die auf dem ganzen Volke liegt um seiner Sünden willen, dient zugleich zur Pflanzung, Bewahrung und Mehrung eines gerechten Samens, — des Gottesknechts im kollektiven Sinn — der nicht nur die Gerechtigkeit

der Strafe als negativer Sühne durch sein geduldiges Sündetragen und Todesleiden zur Anerkennung bringt, sondern auch durch seinen im Leiden bewährten, sittlich-religiösen Charakter und durch sein ganzes, durch die Trübsale befruchtetes Wirken im Volk eine positive Sühne beschafft. Diese ganze Sühneleistung vollendet sich im Märtyrertod, und der letztere wird als Schuldopfer (אשם) bezeichnet. Eine Opfergabe ist ja das ganze Verhalten des Gottesknechts, sofern es überhaupt und sofern besonders die Hingabe seines Lebens einen Wert für Gott und Gottes Reich hat, wie alsbald gezeigt werden soll. Und ein Schuld-Opfer ist sein in den Tod gegebenes Leben, sofern die in seiner sittlich-religiösen Leistung liegende Sühne Vergebung vermittelt und verbürgt. Aber nicht daß der Fromme überhaupt stirbt und die Todesstrafe, die andern gebührte, erleidet, ist sühnend, sondern lediglich die Art und Weise wie er sein Leiden trägt und im Leiden auf seine Zeitgenossen wirkt. Durch demütige Anerkennung der Gerechtigkeit der Strafe vonseiten des Menschen geschieht eine Heiligung des durch die Sünde geschändeten Namens Gottes. Durch sanftmütiges und geduldiges Tragen der betreffenden Übel ist die eigentliche Absicht, welche Gott bei der Strafe hat, erreicht. Wenn nun vollends der relativ unschuldige Teil des Volkes durch sein Verhalten die Gerechtigkeit Gottes anerkennt und diese Erkenntnis wirksam verbreitet, „Samen hat“ d. h. Nachfolger findet, die ebenso sanftmütig die Schuld des Volkes tragen, so wird die Sühne nach allen Seiten hin vollständig erbracht und das hiemit bereits eingeleitete Heil der Endzeit kann sich innerlich und äußerlich auswirken.

Indem nun der Prophet das geduldige Leiden relativ Unschuldiger, sofern sie das neue Israel, den geläuterten Rest des Volkes vertreten, mit allen Zügen des Ideals wahrhaft ethischer Sühne ausstattet, giebt er uns den Schlüssel zum Verständnis des Opfertods Christi an die Hand. Der Schlüssel ist aber allem Bisherigen zufolge nicht die Idee der Stellvertretung im juristischen Sinn, sondern die ethische Idee der sittlich-religiösen Gemeinschaft und sittlich-religiösen Wirksamkeit. Nicht der stellvertretende Strafvollzug an dem un-

schuldigen Messias befriedigt den göttlichen Richter — als ob es ihm um die Strafe an sich zu thun wäre! Vielmehr die Art und Weise wie Christus die für ihn aus der Gemeinschaft mit den Sündern erwachsenden Übel trägt, hat vollkommen sühnende Bedeutung, weil sie in ihrer vollkommenen sittlich-religiösen Normalität eine einzigartige, nämlich vollkommene, ethische Wirksamkeit bei den Empfänglichen in der Geschichte andauernd auszuüben im Stande ist. (Geß, Christi Person und Werk, entwickelt ähnliche Anschauungen, obwohl von Voraussetzungen aus, die ich nicht teile.) Die Ordnung des göttlichen Gesetzgebers und Richters, nach welcher der Tod und allerlei natürliche und gesellige Übel herrschen dürfen in der Welt, wird öffentlich in ihrer vollen Majestät auf die wirksamste Weise kundgemacht, indem der persönlich schuldlose messianische Vertreter Gottes sich dieser Ordnung gehorsam beugt und sich nicht lossagt, weder von Gott, noch von den Sündern, vielmehr die als göttlich erkannte Gesinnung der Liebe gegen die Schuldigen festhält und den Glauben, daß beides Gottes Wille sei, das Liebeswerk des Messias an den Verlorenen und das Sterben des Messias durch die herrschende Sündenmacht, und zwar beides in einem. Dieses ganze Sühnewerk nun ist eine wertvolle (zum Zweck der wirksamen Offenbarung seiner Gnade und zugleich seines heiligen Ernstes) Gabe an Gott und also ein Opfer, sofern es von dem Willen Christi abhing, ob er so sich selbst verleugnen und aufopfern wollte. Ein Sühnopfer ist es, sofern dadurch die Majestät der sittlichen Weltordnung Gottes öffentlich zur Anerkennung gebracht wird. Stellvertretend ist dieses Sühnopfer, sofern niemand so leiden und sterben konnte, wie der sündlose, zum Messias bestimmte Gottessohn, während doch alle in gleicher Weise wie er die Ordnung Gottes anerkennen sollten. Stellvertretend aber nicht in dem Sinn, als ob nun eine von niemand fortzusetzende Leistung vorläge, die als opus operatum bei Gott Vergebung für alle erwirken würde. Denn der Same des Gottesknechts wird nach Christus noch weniger als vor ihm aussterben dürfen. Das sanftmütige und geduldige Tragen der fremden mit der eigenen Sündenschuld und Sündenstrafe wird

alle wahren Christen als lebendige Glieder an dem Gesamtorganismus der geschichtlichen Nachwirkung des Opfertods Christi und ebendamit als Glieder des erhöhten Haupts der Gemeinde kennzeichnen. Die Geltung der Sühne wird sich so weit erstrecken, als jene geschichtliche Wirkung reicht, also zwar der letzten göttlichen Absicht und der Hoffnung des Glaubens nach auf alle Menschen, thatsächlich aber bis jetzt nur auf die, welche in den Kreis der geschichtlichen Nachwirkung des Opfertods Christi bereits eingetreten sind. Und diese Nachwirkung selbst wird sowohl im gepredigten Wort als im Sacrament eine ethisch vermittelte sein.

Die Folgerungen für die Sacramentslehre ergeben sich also von selbst. Hätten wir die von Christus geleistete Sühne juristisch gefaßt, so müßten wir nachweisen können, wie dieselbe irgendwie als opus operatum auf Gott und die Menschheit einwirkt. Da sich aber dies weder geschichtlich noch aus irgend welchen subjektiven, sittlich-religiösen Erfahrungen bewähren läßt, so könnte uns jener falsche Begriff vom Werk Christi verleiten, die „objektive" Wirkung des Sühnopfers Christi in den Sacramenten zu suchen und eine Sacramentstheorie aufzubauen, oder gar eine Sacramentspraxis zu treiben, welche das Lebenswerk Christi zu einem Freibrief für theurgische Kultushandlungen, Christum also zum Sündendiener macht. Deuten wir dagegen das Werk Christi mit Hilfe des ethischen Begriffs der Sühne, so können wir weder theoretisch noch praktisch in Versuchung kommen, an eine andere als an eine ethisch vermittelte Wirkung und Aneignung des Sühnopfers Christi zu denken. Vielmehr werden wir die sittlich-religiöse Arbeit, die uns unser Christenglaube anweist, als direkte Fortsetzung der Berufsarbeit Christi im Thun und Leiden betrachten und uns dabei in den Sacramenten lediglich des objektiv, d. h. geschichtlich, in dem abgeschlossenen Lebenswerk Christi vorliegenden, vollkommenen Grundes eben jener unsrer unvollkommenen, sittlich-religiösen Arbeit getrösten.

So schließt sich der Ring, innerhalb dessen wir das gegenseitige Verhältnis der Begriffe „Opfer" und „Sacrament" zu erforschen suchten. Manches ließe sich noch weiter ausführen, manches wird

Widerspruch erregen. Möchten sich noch andere ergänzend und berichtigend über den Gegenstand aussprechen! Ich wollte nur die Richtung bezeichnen, in welcher noch gearbeitet werden muß, um die Erkenntnisse neuerer Theologie für die Lehre vom Opfer und von den Sacramenten auch im kirchlichen Unterricht fruchtbar zu machen. Darum sei nun in gedrängter Kürze noch angedeutet, in welcher Weise sich die entwickelten Gedanken etwa auf den Lehrgang des Katechismus- und Konfirmandenunterrichts verteilen ließen. Ich lege dabei die ursprüngliche Anordnung[1]) des kleinen Katechismus Luthers zu Grunde.

Im ersten Hauptstück von den zehn Geboten bietet sich Gelegenheit, das Kultusgesetz und das Rechts- oder Staatsgesetz des alten Testaments zu erwähnen und das Nötige über den Unterschied zwischen Sittengesetz einerseits, Rechts- und Kultusgesetz andererseits zu bemerken. Die Anknüpfungspunkte für eine dem kindlichen Verständnis angemessene Darlegung fehlen ja hier durchaus nicht. Auch sehe ich nicht ein, warum hier nicht sollte gesagt werden dürfen, daß das Opfer nicht von Mose eingeführt ist, sondern zur Zeit Moses bereits uralte Sitte war, und daß man eigentlich nicht weiß, woher diese Sitte gekommen ist. Daß Gott selbst die Opfersitte angeordnet und eingeführt habe, ist nirgends gesagt. Offenbar sind die Menschen von selbst daraufgekommen, denn auch bei allen Heiden findet man das Opfer. Die heidnische Ansicht vom Opfer wäre hier deutlich darzulegen und darauf hinzuweisen, wie dieselbe auch in Israel vorkam und von den erleuchteten Gottesmännern bekämpft wurde. (Psalm 50.) Abgeschafft wurde das Opfer nicht; Gott ließ es sich gefallen, protestierte aber durch seine Werkzeuge immer wieder gegen allen theurgischen Aberglauben, der sich auch mit den vergeistigteren Vorstellungen des israelitischen Opferdienstes (diese kurz mitzuteilen) verband. (Jesj. 1, 11 ff. — Psalm 51.). Die wahre Sittlichkeit (die von Luther im Sinn des neuen Testaments ausgelegten zehn Gebote) ist sein Wille und Gebot; dafür nimmt er keinen Ersatz. In dieser Weise ist hier der sittliche Charakter der wah-

[1]) In Württemberg haben wir die leider nach dogmatischen Rücksichten abgeänderte Anordnung des Brenzischen Katechismus.

ren Religion klar zu machen. In demselben ersten Hauptstück kann auch das Bilderverbot im Zusammenhang mit den 3 ersten Geboten benutzt werden, um die Geistigkeit des wahrhaftigen Gottes und der wahren Gottesverehrung im neutestamentlichen Sinne zu lehren und die bloß vorübergehende Bedeutung aller im alten Bunde zugelassenen Bilder, Tempel, Altäre, Feste, Opfer u. s. w. zu beleuchten. Gott ließ sich das alles gefallen, bis die Zeit erfüllt war, wo Israel und die Menschheit die vollkommene Offenbarung tragen konnte. Aber der Kampf gegen die falsche Meinung, als ob Tempel, Opfer und Priestertum an sich schon eine Bürgschaft der göttlichen Gnadengegenwart wären, wird beständig von den Propheten gekämpft. — Summa: der Mensch kann nicht machen, daß Gott gnädig ist und sich offenbart. Er muß warten, bis Gott von sich aus thut, was die Propheten geweissagt haben. Einstweilen ist dem Menschen gesagt, was gut ist und was der Herr von ihm fordert.

Im zweiten Hauptstück vom christlichen Glauben können die positiven Voraussetzungen der Sacramentslehre den Schülern beigebracht werden. Der im ersten Hauptartikel in großen Zügen gezeichnete christliche Vorsehungsglaube erhält im zweiten Hauptartikel seine positive heilsgeschichtliche Begründung in der Lehre von Christo. Es wird gezeigt, daß Christus den Vater offenbart und zum Vater führt. Der Begriff des Mittlers, des königlichen (messianischen) Propheten und königlichen Hohepriesters giebt Anlaß, wieder auf die im ersten Hauptstück erwähnten, alttestamentlichen Begriffe zurückzugreifen und zu zeigen, wie Christus in seinem Leben und Opfertod die wahre ethische Sühne erbringt, und wie dadurch das ganze alttestamentliche Opfer- und Priesterwesen aufgehoben, die katholische Erneuerung desselben verurteilt ist. Die Abendmahlseinsetzung kann hier vorläufig erwähnt und beleuchtet werden. — Das Werk Christi ist vollbracht; was geschehen ist, das ist ein für allemal geschehen („unter Pontius Pilatus“), es ist abgeschlossene Geschichtsthatsache, es gilt aber für immer, weil Christus lebt zur Rechten Gottes, das ist bei der Lehre von dem erhöhten Herrn einzuprägen. Person und Werk Christi gehören zusammen in Ewigkeit. Das Werk bleibt bei der Person

(Analogie der Frommen, die gestorben sind und von denen es heißt: „ihre Werke folgen ihnen nach." Das gilt von Christus in vollkommener, einzigartiger Weise, sofern von seinem Werk nichts im Gerichtsfeuer untergehen kann) und die Person bei dem Werk, bei der Fortsetzung desselben durch die Verkündigung und Aneignung dessen, was er vollbracht hat. — Im dritten Hauptartikel wird nun der letztere Gedanke weiter ausgeführt. Christus ist das Haupt der Gemeinde (Kirche, Christenheit) und der Herr des Geistes. Die wahre Kirche mit ihren Gütern und Gaben ist und bleibt sein Werk. Wo das Wort von Christo ist, da ist auch der Geist und die Kirche Christi. Hier wird die Taufe als der Akt der Aufnahme in diese Kirche vorläufig erwähnt und als eines der Lebenszeichen der Kirche Christi erläutert.

So ist in den zwei ersten Hauptstücken der Grund für die Sacramentslehre gelegt und es kann nun, nachdem im dritten Hauptstück vom Gebete des Herrn der Darlegung des objektiven Glaubensgrundes die Darstellung des subjektiven Glaubenslebens gefolgt ist, zum Schluß (im 4. 5. und 6. Hauptstück, Taufe, Beichte und Abendmahl) noch einmal kräftig auf den objektiven Grund alles Glaubenslebens hingewiesen werden. Weil unser Glaube einen solchen objektiven Grund hat, darum tritt in unserem öffentlichen Gottesdienst dem Worte das Wortzeichen, das Sacrament zur Seite. Bei der Lehre von der Taufe wird dann Gebrauch gemacht von dem, was beim 3. Hauptartikel über die Kirche gesagt wurde; und die Abendmahlslehre krönt das Ganze, indem die Zweifel an dem ewigen Bestand der Kirche und an der ewigen Giltigkeit der Taufe für den einzelnen, welche immer wieder aus dem Blick auf die empirische Beschaffenheit der Kirchen und der einzelnen Christen erwachsen, beseitigt werden durch einen letzten, kräftigsten Hinweis auf das abgeschlossen vorliegende, geschichtliche Werk Christi als den realen Grund aller geglaubten Wirkungen.

Das Nähere über Taufe und Abendmahl ist im Verlauf des Aufsatzes gesagt und soll hier nicht wiederholt werden.

Glaube und Dogmatik.

Von

D. Julius Kaftan.

Der Glaube selbst enthält ein Erkennen. Ganz abgesehen von Theologie oder Dogmatik, von allem, was diese aus ihm machen und folgern, ist im Glauben an und für sich schon eine Erkenntniß gegeben. Ich kann nicht glauben, ohne mir bestimmte Urtheile über Gott und Welt anzueignen oder zu bilden, von denen ich voraussetze, daß sie der Wirklichkeit entsprechen und darum wahr sind. Das heißt aber Erkennen. So wird man das Erkennen erläutern dürfen, ohne auf Widerspruch zu stoßen, weil alles bestimmtere dabei vorbehalten bleibt. Und Erkennen in diesem Sinn ist auch der christliche Glaube. Von Niemandem, der diesen Glauben kennt, ist es jemals anders verstanden worden oder wird es heute anders verstanden.

Wir evangelischen Christen fügen hinzu: er ist ein Erkennen eigenthümlicher Art und hebt sich durch diese seine Art vom übrigen theoretischen Erkennen ab. Denn wir wissen, daß er vor allem Vertrauen ist. Oder allgemeiner ausgedrückt: er setzt eine bestimmte praktische Haltung in Beziehung auf das Objekt des Erkennens voraus, schließt sie ein, ist in ihr begründet. Man kann den Glauben nicht theilen und die Erkenntniß, die er enthält, nicht als wirkliche Erkenntniß haben und erleben, ohne in diese Haltung, dieses Verhältniß einzutreten. Das heißt: das Erkennen des Glaubens steht in *anderen inneren Beziehungen* als die

theoretische Erkenntniß sonst, die unser Verhältniß zu der uns umgebenden Welt vermittelt.

Es ist aber die Reformation, der wir dieses Verständniß des Glaubens verdanken. Indem Luther uns die Erkenntniß des Heils erneuerte, wie sie in der heil. Schrift neuen Testaments bezeugt ist, hat er im inneren und nothwendigen Zusammenhang damit auch diesen, den biblischen Begriff vom Glauben wieder zur Geltung gebracht. Die prinzipielle Bedeutung, welche ihm zukommt, ist freilich nicht von Anfang an erkannt und nicht immer in derselben Weise festgehalten worden. Luther selbst hat in einem anderen Zusammenhang den Glauben wieder als Unterwerfung unter ein Lehrgesetz gedeutet. Und die orthodoxe Dogmatik hat dem, trotz der richtigen Definition des Glaubens, einen breiten Raum in der Ausbildung der Lehre belassen. Aber das liegt hinter uns. Seit Schleiermacher sind wir in der evangelischen Theologie wieder auf den richtigen, biblischen, eigentlich reformatorischen Begriff des Glaubens aufmerksam geworden. Auch solche sind darüber einig, welche in ihrer theologischen Lehrweise weit auseinandergehen. Deßhalb darf es als etwas in den weitesten Kreisen zugestandenes[1]) bezeichnet werden, nicht bloß, daß der Glaube selbst ein Erkennen enthält, sondern auch, daß er ein in seiner Art eigenthümliches Erkennen ist, ein Erkennen, welches in anderen inneren Beziehungen steht als sonst das theoretische Erkennen.

Was sich fragt, ist, ob damit auch wirklich Ernst gemacht wird, ob die Folgerungen, die sich daraus ergeben, in der Theologie, d. h. in der Dogmatik, wirklich gezogen werden. Ich glaube nicht, daß es der Fall ist. Ich bin der Meinung, daß noch sehr viel daran fehlt. Und doch giebt es wenig anderes, was für unsere Theologie und ihren Dienst an der Kirche so wichtig ist wie dies. Es verlohnt sich daher, der Sache nachzugehen. Ich will es thun, indem ich zu zeigen versuche, worauf es ankommt

[1]) Ausnahmen giebt es freilich. Vgl. E. König, Der Glaubensact des Christen 1891. Dieser Theolog stellt unbedenklich die fides humana, welche sich an die menschliche Glaubwürdigkeit der heil. Schrift und deren Merkmale hält, über die fides divina!

und woran es fehlt. In der Weise soll es geschehen, daß zum Ausgangspunkt genommen wird, was jetzt eben als allgemein zugestanden und anerkannt bezeichnet werden konnte. Und zwar wird es sich zuerst darum handeln müssen, die Thatsache selbst näher zu bestimmen, die Erkenntniß des Glaubens genauer zu beschreiben, ihr Zustandekommen und ihre innere Begründung. Zweitens wird es darauf ankommen, die Folgerung zu ziehen, die sich daraus für die Dogmatik ergiebt, und das so gewonnene Resultat anderen Anschauungen gegenüber, die heute weit verbreitet sind, zu vertheidigen und in seiner Wahrheit zu erweisen. Drittens endlich darf nicht unerwähnt bleiben, daß die Frage auch für die Praxis von großer Tragweite ist.

1.

Und was hat es denn mit der Erkenntniß des Glaubens für eine Bewandtniß? wie kommt sie zu Stande, und worin wurzelt ihre Gewißheit? Der einfache Christ, hiernach gefragt, wird auf die Offenbarung verweisen. Aber, so wichtig der damit genannte Umstand ist, so gewiß er und zwar auf entscheidende Weise in Betracht kommt, so ist er doch nicht das erste, worauf wir hier zu achten haben. Denn die weitere Frage würde dann lauten müssen, warum wir der Offenbarung Vertrauen schenken, und woher uns die Ueberzeugung stammt, daß wir es in ihr wirklich mit einer Offenbarung des lebendigen Gottes zu thun haben. Und das wäre nun erst die eigentliche Frage, auf die wir Antwort suchen. Ihre Beantwortung aber weist uns von allem, was auch äußerlich gegeben, wie ja die Offenbarung zugleich eine geschichtliche Größe ist, weist uns von dem allen ab ins eigene Innere, als wo allein die Wurzeln der Gewißheit des Glaubens und der Glaubenserkenntniß liegen.

Das ist sonst nicht die Regel beim Erkennen. Im Gegentheil. Wir suchen gewöhnlich, um einer Erkenntniß gewiß zu werden, die entscheidenden Eindrücke von außen. D. h. natürlich ist die Gewißheit selbst, wie immer sie zu Stande komme, etwas innerlich Erlebtes. Aber das, was darüber entscheidet, was diese innere Wirkung zu Stande bringt, das sind insgemein die That-

sachen, deren Zwang wir erfahren. Sie mögen nun der Natur angehören oder in der Geschichte liegen oder im Zusammenhang des eigenen inneren Lebens ihren Ursprung haben — immer, wenn wir sie erkennen wollen, suchen wir unter den Zwang des Wirklichen zu gelangen. Das mag mit großen Schwierigkeiten verknüpft sein — in demselben Maaß bleibt auch die Erkenntniß eine mangelhafte; oder es gelingt überhaupt nicht, — so bleiben wir ohne Erkenntniß. Möglichst suchen wir uns dabei alles dessen zu entschlagen, was aus unserem eigenen Wollen und Streben stammend die Beobachtung fälschen könnte, möglichst richten wir die Aufmerksamkeit auf die Sache allein, um sie aufzunehmen, wie sie ist, und ihrer erkennend gewiß zu werden. Und so kommt das Erkennen zu Stande. Auch wo wir lediglich mit dem beschäftigt bleiben, was der geistigen Arbeit angehört, die nicht nach außen blickt, mit logischen Schlußfolgerungen oder mathematischen Berechnungen, auch dann verhält es sich im Grunde nicht anders. Die Voraussetzungen dieser abstrakten Arbeit liegen in der Welt der Thatsachen, deren Zwang man erfährt, und eben an ihr müssen die Resultate direkt oder indirekt wieder bewährt werden. Und gesetzt, ein Forscher hätte dessen über seinen Rechnungen und Schlußketten vergessen, es käme aber ein Schüler ohne Vorkenntnisse weiter, jedoch mit der nöthigen Kraft des Verstandes ausgerüstet, und er wollte diesem auf seine Fragen über Sinn und Werth solcher abstrakten Arbeit Bescheid geben, besäße auch Geduld und pädagogische Kunst genug, um es auszuführen, — was würde er thun? Allmählich, Schritt für Schritt, würde er diesen großen Vorrath aufgespeicherter Erfahrung und wissenschaftlicher Kunst, den er, der Forscher, als selbstverständliche Voraussetzung anzusehen sich längst gewöhnt hat, allmählich würde er ihn auflösen und ihn auf das zurückführen, was ihm schließlich zu Grunde liegt, und worauf unser theoretisches Erkennen insgemein beruht, auf die Erfahrung und den Zwang der Thatsachen, den wir in ihr erfahren.

Aber eben mit der Erkenntniß des Glaubens verhält es sich nun anders. Ihre Gewißheit kommt ohne solchen Zwang in unserem eigenen Innern zu Stande. D. h. so gut wie die Ge-

wißheit des Erkennens auch im anderen Fall, wo sie durch Eindrücke von außen erzeugt wird, ein Datum des inneren Lebens bleibt, so gut gehört eine mannichfaltige Berührung und Wechselwirkung mit der Welt der Erfahrung dazu, damit es zum Glauben und zur Erkenntniß des Glaubens in einem Menschen komme. Aber das, was erkannt wird, und worauf sich die Gewißheit bezieht, ist nicht etwas, was sich aufdrängen oder aufnöthigen und dadurch Gewißheit erzeugen könnte. Es handelt sich in der Erkenntniß des Glaubens schließlich immer um den unsichtbaren, ewigen Gott, um sein Dasein, sein Wesen und seinen Willen, sein Wirken und seine Macht, um das, was nicht gesehen oder gehört, noch betastet, was nicht logisch erschlossen oder mathematisch berechnet werden kann. Und deßhalb muß auch die Gewißheit des Erkennens hier anders begründet sein, in Daten des inneren Lebens liegen, nicht in der Unfreiheit, die wir sonst suchen, wenn wir einer Sache innerlich gewiß werden wollen.

Aber was ist denn die elementare Grundlage aller solcher inneren Gewißheit, auf die wir bauen, ohne ihrer äußerlich versichert zu sein? Offenbar nichts anderes als die Gewißheit des eigenen Lebens. Die findet sich überall, wo ein lebendiges empfindendes Wesen vorhanden ist. Ohne in der Regel Gegenstand des Bewußtseins oder der Aufmerksamkeit zu sein, ist sie nichtsdestoweniger immer da, durchdringt alles, trägt und bedingt alles andere. Vielleicht, daß sich alles, was wir Gewißheit nennen, schließlich eben hierauf zurückführt und hieraus entspringt, da alle Gewißheit, wie immer zu Stande gekommen, ein innerlich Erlebtes sein muß. Ja, das hat wohl alle Wahrscheinlichkeit für sich. Aber wir gehen dem hier nicht weiter nach. Jedenfalls bleibt es ein großer Unterschied, ob die Gewißheit durch äußere Eindrücke hervorgerufen oder im eigenen Innern erzeugt wird. Nur im letzteren Fall — und mit dem haben wir es jetzt zu thun — sind wir unmittelbar an die innere Gewißheit des eigenen Lebens als an die elementare Grundlage der Gewißheit, um die es sich handelt, gewiesen.

Sehen wir nun näher zu, so finden wir, daß diese innere Gewißheit des eigenen Lebens, wie sie uns aus unserer mensch-

lichen Erfahrung bekannt und bewußt ist, sich in der geschichtlichen Erziehung, in der wir uns entwickeln, zum Bewußtsein geistigen Personlebens gestaltet. Nicht nur von der geschichtlichen Erziehung hängt das ab. Es ist immer zugleich durch das bedingt, was wir mitbringen, unsere Gaben und unseren Charakter, wie sie uns auf wunderbare Weise in der geist-leiblichen Organisation angeboren und mitgegeben sind. Und nicht bloß Form und Richtung gebend, auch, und oft in gewaltiger Weise, über den Inhalt entscheidend wirkt dies Angeborene in der Gestaltung des einzelnen Lebens mit. Ob es freilich nicht, sofern letzteres gilt, selbst wieder aus der geschichtlichen Entwicklung stammt, nur nicht aus unserer eigenen, sondern aus der unserer Vorfahren, ob nicht darin eine wunderbare Verknüpfung der Generationen von Geschlecht auf Geschlecht zur Geltung kommt, das mag man wohl fragen. Und ich würde es an meinem Theil getrost bejahen, der Meinung, daß es so eine nicht wohl abweisbare Thatsache sei, und daß die Bedeutung dessen, was wir Geschichte nennen, für unser ganzes geistiges Leben gar nicht hoch genug angeschlagen werden könne. Aber manche sehen es anders an und wollen sich in eine solche Betrachtungsweise nicht finden. Ich möchte aber hier keine Sondermeinungen entwickeln, sondern einfach darlegen, wie sich die Sache mit der Erkenntniß des Glaubens und ihrer Gewißheit verhält. Und weil es hierfür nicht weiter in Betracht kommt, mag unentschieden bleiben, in welchem Maaß das eine und das andere, die angeborene Anlage und die geschichtliche Entwicklung, an der Gestaltung des geistigen Personlebens in uns betheiligt sind. Jedenfalls darf auch die erstere niemals überhaupt außer Rechnung bleiben, und ist ihr Einfluß empirisch, unter uns, im einzelnen Fall ein sehr großer. Und jedenfalls hat andererseits die geschichtliche Erziehung die größte Bedeutung dafür. Ganz kann sie überhaupt nicht entbehrt werden, der Mensch kann sich nur vermittelst ihrer als Mensch entwickeln. Und wo überhaupt ein Mensch ist, läßt sich leicht absehen, daß er in anderer geschichtlicher Umgebung nicht derselbe sein könnte oder würde. Das zu beachten, diese fundamentale Bedeutung der Geschichte von vornherein zu würdigen, ist, wie leicht erhellt, für

unser Thema von Wichtigkeit, da der christliche Glaube, seine Erkenntniß und seine Gewißheit nicht zuletzt von diesem erziehenden Einfluß der Geschichte abhängt. Wer diesen Faktor in der elementaren Grundlegung außer Acht läßt, findet später nicht mehr oder nur willkürlich die Brücke dazu, der Stellung gerecht zu werden, welche die geschichtliche Gottesoffenbarung im Zusammenhang des christlichen Glaubens einnimmt.

Unter den erziehenden Einflüssen der geschichtlichen Umgebung uns entwickelnd haben wir Menschen also die innere Gewißheit des eigenen Lebens als ein Bewußtsein geistigen Personlebens. Achten wir aber darauf, was das heißt und was darin liegt, so ergiebt sich: wir wissen unser eigenes Leben an Ideen und deren Gültigkeit geknüpft, welchen zugleich eine über unser eigenes Leben und Dasein hinausreichende Bedeutung zukommt. Unser Leben ist daran geknüpft, sie gehören zu dessen unveräußerlichem Inhalt, wir umfassen sie mit derselben unmittelbaren Gewißheit wie dieses selbst. Aber sie sind dabei ihrer Natur nach nicht auf uns und unser Dasein beschränkt, sondern reichen weit darüber hinaus. Und sie würden uns nicht sein, was sie uns sind, wenn es nicht so wäre. Ihrer innerlich gewiß, wie des eigenen Lebens, haben wir in ihnen und durch sie zugleich eine Erkenntniß allgemeinerer Art und doch von eigenthümlicher innerer Gewißheit. Auf diesem Gebiet liegt auch die Erkenntniß des Glaubens und deren Gewißheit.

Aber allererst muß das zuletzt gesagte noch näher erwogen und bestimmter verdeutlicht werden. Durch ein Beispiel läßt sich das am besten erreichen. Ein solches Beispiel, das an und für sich auch unabhängig vom Glauben, in so nahem inneren Zusammenhang es immerhin mit ihm steht, gegeben ist, liegt im sittlichen Leben. Das sittliche Ideal, an das wir durch unser Gewissen gebunden sind, das Sittengesetz, oder wie immer man es nennen will, und die daraus entspringende sittliche Erkenntniß ist die beste Verdeutlichung des gesagten. Da haben wir eine Idee, die wir mit innerer Gewißheit umfassen, und die doch weit über unser eigenes Leben hinausreicht, aus der sich daher Erkenntniß von eigenthümlicher innerer Gewißheit ergiebt.

Man muß aber wohl unterscheiden. Es giebt auch eine objektive Erkenntniß des sittlichen Lebens. Dieses ist ja eine Thatsache in der Geschichte der Menschheit. Ich kann es da aufsuchen, dem Zusammenhang nachgehen, in welchem es entsteht, die verschiedenen sittlichen Ideale, ihre Unterschiede und Berührungspunkte begreifen, ja, ich kann mir klar machen, daß etwas wie das, was wir sittliches Leben nennen, schlechterdings nothwendig ist, daß die Menschheit ohne dies gar nicht bestehen kann. Und es ist das nicht bloß möglich, sondern es soll auch geschehen, es sind vor allem derartige Forschungen, mit welchen sich die wissenschaftliche Ethik beschäftigt. Aber das alles ist dann nichts anderes als das theoretische Erkennen im gewöhnlichen und eigentlichen Sinn des Worts, nur eben in der Anwendung auf diesen besonderen Gegenstand. Es geschieht auch da nichts anderes, als daß ich gegebene Thatsachen richtig aufzufassen und sie in ihrem inneren Zusammenhang zu verstehen suche. Ich habe hierfür kein anderes Mittel als die Erfahrung, und je besser es mir gelingt, für eine Theorie, die ich vorzutragen habe, den Zwang der Thatsachen herzustellen, desto begründeter wird sie mir erscheinen, desto überzeugender auch wird sie für andere sein. Aber sittliche Erkenntniß im engeren, im hier gemeinten Sinn des Worts ist das nicht. Die ist erst da vorhanden, wo es zu einer inneren Anerkennung des sittlichen Ideals, zu einer inneren Unterwerfung unter dieses gekommen. Und nur die sittliche Erkenntniß, mit welcher es eine solche Bewandtniß hat, welche im Gewissen wurzelt, bietet das gesuchte Beispiel für ein Erkennen, das aus der inneren Gewißheit des eigenen Lebens entspringt.

Hier freilich ist es deutlich und unzweideutig gegeben. Im Gewissen herrscht eine solche innere Gewißheit. Was ich im Gewissen anerkennen muß, das ist mir so gewiß wie das eigene Leben, es ist selber unauflöslich mit diesem verwoben und ist daher in seine innere Gewißheit aufgenommen. Doch aber ist es etwas, was nicht auf das Dasein und Leben des Einzelnen beschränkt ist wie das Bewußtsein um einen Wunsch oder das Verlangen nach dessen Befriedigung. Niemand erkennt

etwas in seinem Gewissen als gültig an, ohne jedem in der gleichen Lage dasselbe zuzumuthen, ohne es in seinem von den wechselnden Umständen unabhängigen Kern von allen zu fordern. D. h. in der Anerkennung selbst liegt an und für sich und ohne weiteres, daß es allgemein gültig sei. Das Sittengesetz aber, das ein Mensch als solches kennt und anerkennt, ist gar nichts anderes als der Inbegriff solcher Forderungen, wie sie vorbehaltlich der Anwendung im besonderen Fall und der Abwandlung, der sie dabei unterliegen, als allgemein gültig gesetzt werden. Das Gebiet des Sittengesetzes ist nicht die einzelne Menschenseele, auch nicht dieser oder jener Lebenskreis, sondern die Menschheit. Hier haben wir daher eine solche innere Gewißheit, aus der eine Erkenntniß von großer Tragweite entspringt.

Und man sage nicht, es bleibe das doch etwas subjektives und komme für die Erkenntniß des Wirklichen nicht weiter in Betracht, lasse namentlich keine Verwerthung in der Wissenschaft zu. In Wahrheit kommt auch die wissenschaftliche Ethik nicht zum Abschluß, ohne hierauf einzugehen und sittliche Erkenntniß in diesem engeren Sinn des Worts zu erstreben. Schon die Erforschung des Thatsächlichen zeigt deutlich, daß es sich in diesem Faktor des sittlichen Lebens — Gewissen oder wie man ihn nennen will — um etwas handelt, wodurch es erst wird, was es heißt, sittliches Leben, eine eigenthümliche Größe für sich, ein eigenartiger und unentbehrlicher Gesichtspunkt, unter welchen alles menschliche Leben gestellt, unter dem es beurtheilt werden muß. Wenn aber, so folgt, daß auch die Ethik nicht sagen kann, was zu sagen doch als eigentliches Ziel jedem Ethiker vorschwebt, nämlich was gut und böse ist, was wir zu thun und zu lassen haben, daß sie es nicht kann, ohne diesen Gesichtspunkt in sich aufzunehmen. Gehört es denn hierzu, daß sie sich schließlich nicht bloß an den Intellekt, sondern auch an das Gewissen des Schülers wendet — nun, so zeigt sich eben, daß auch die Wissenschaft auf ihrer Wanderung durch das Reich des wirklichen an den Punkt gelangt, wo sie jene innere Gewißheit, von der wir handeln, ihren Erkenntnißquellen einordnen muß. Indessen, das gehört nicht unmittelbar hierher. Ich habe es nur erwähnt, um

zum Ausdruck zu bringen, daß die so begründete Erkenntniß Erkenntniß ist im eigentlichen Sinn des Worts, wenn auch aus anderer Quelle geflossen, als was wir sonst theoretische Erkenntniß nennen.

Aber es handelt sich nicht eigentlich um das sittliche Leben und die sittliche Erkenntniß. Nur als auf ein Beispiel zur Veranschaulichung und Verdeutlichung ist darauf verwiesen worden. Wir haben es hier mit der Erkenntniß des Glaubens zu thun. Von ihr und ihrer Gewißheit gilt eben, daß sie ähnlich begründet ist wie die sittliche Erkenntniß, von welcher die Rede war. D. h. auch da entspringt die Erkenntniß Ideen, welche mit der inneren Gewißheit des eigenen Lebens verwoben sind, sofern es geistiges Personleben ist, und hat die Erkenntniß daher an dieser Gewißheit Theil. Wir fragen, was das für Ideen sind. Denn eben an ihnen wird erhellen, inwiefern der Zusammenhang ein anderer, und inwiefern er derselbe ist. An ihnen wird es nachgewiesen werden müssen, daß es mit der Erkenntniß des Glaubens in der That eine solche Bewandtniß hat, wie jetzt behauptet worden ist.

Aber es thut nicht noth, von einer Mehrheit zu reden. Denn wenn es auch eine Reihe von Ideen sind, welche die Erkenntniß des Glaubens bestimmen und den Zusammenhang dieser Erkenntniß mit unserem geistigen Personleben vermitteln, so ist es doch eine Idee, unter der sie alle befaßt sind, die sie alle unter sich verbindet. Und das ist die Gottesidee, wie denn früher schon erwähnt ward, daß Gott das eigentliche und letzte Objekt aller Glaubenserkenntniß ist. Von Gott aber sagen wir, um die Stellung der Gottesidee in unserem inneren Leben zu bezeichnen und sofort deutlich zu machen, daß daraus eine allumfassende Erkenntniß entspringt, daß also der Glaube eine solche enthält, von Gott sagen wir, daß er das Absolute sei. Wenigstens meine ich, daß es gestattet ist, dies Wort in diesem Zusammenhang zu gebrauchen, und nicht bloß gestattet, sondern zweckmäßig, weil es im eben berührten Sinn ein Schema bietet, in welchem sich die Bedeutung der Gottesidee am besten verständlich machen läßt, eine kurze und brauchbare Zusammen-

fassung der verschiedenen Beziehungen, die da in Betracht zu ziehen sind.

Aber das muß ich ein wenig näher erklären. Es ist nämlich streitig, ob es wirklich der Sache dient, dies Wort zu gebrauchen oder nicht. Von den einen wie z. B. von Frank wird es sehr nachdrücklich behauptet, von den anderen wie Ritschl und Herrmann ebenso nachdrücklich verneint. Herrmann hat gerade in dieser Zeitschrift gelegentlich von dem „Götzen" des Absoluten gesprochen. Wo aber so darüber gestritten wird, ist die Frage die, ob wir in der Darlegung der christlichen Gotteserkenntniß selbst mit dem Satz zu beginnen haben, daß Gott das Absolute ist, und ob damit wirklich über den Inhalt der christlichen Gotteserkenntniß Auskunft gegeben, eine erste und für alles weitere grundlegende Aussage über das Wesen Gottes gewonnen ist. Wird nun die Frage so gefaßt, dann meine ich, daß diejenigen Recht haben, welche den Gebrauch des Worts einfach verwerfen. Etwas inhaltlich bestimmtes ist damit über das Wesen Gottes überhaupt nicht gesagt. Dazu ist das Wort viel zu inhaltlos und unbestimmt. Nicht wegen seines ursprünglichen Sinns, in dem es das „losgelöste" bedeutet. Dieser kann nicht wohl in Betracht kommen. Wir müssen uns daran halten, daß es für unser Sprachgefühl so viel wie das Unbedingte bedeutet. Wohl aber ist es unbestimmt, weil es in verschiedenem Sinn genommen werden kann. Liegt doch auch die Thatsache vor, daß diejenigen, welchen es als eine grundlegende Aussage über Gott gilt, entgegengesetzte Folgerungen daraus ziehen. Die einen (Frank z. B.) sagen, daß Gott, weil das Absolute darum sich selbst setzende Persönlichkeit sei, während die anderen (Strauß z. B.) behaupten, daß Persönlichkeit und Absolutheit einander ausschließende Prädikate seien, und von einer absoluten Persönlichkeit zu reden einen sich selbst aufhebenden Widerspruch einschließe. Und beides läßt sich in der That daraus entnehmen, je nachdem ob man die Unabhängigkeit oder die Unendlichkeit darin ausgedrückt findet. Wie kann dann aber ein solches Wort, das so verschiedene Deutungen zuläßt, zur Erklärung des Wesens Gottes gebraucht werden und zwar so, daß nun weitere Folgerungen daraus gezogen werden?

Allein, wenn gesagt wird, daß die christliche Gotteserkenntniß nicht anheben dürfe mit dem Satz: Gott ist die Liebe: weil Liebe auch anders vorkomme als in diesem Zusammenhang, und jener Satz daher erst recht verstanden werde, wenn vorher klar gemacht sei, was es mit dem Subjekt des Satzes auf sich habe, so kommt diesem Einwand, wie ich meine, eine gewisse Berechtigung zu. Zwar nicht so, daß nun folgt, was oben abgewiesen wurde, daß nämlich das Wesen Gottes allererst dahin beschrieben werden müßte, er sei das Absolute. Wohl aber so, daß allererst erforderlich ist eine Erklärung des *Wortes* Gott, dessen, was wir alle damit meinen, wenn wir dies Wort gebrauchen. Und diese Erklärung lasse sich, meine ich, mit dem Satz geben: Gott ist das Absolute, das Unbedingte. Das ist dann gar kein spezifisch christlicher Satz. Ebensowenig sagt er, was überall in der Religion gemeint wird, wenn von Gott oder von einer Gottheit die Rede ist. Viele unvollkommene Religionen bleiben weit dahinter zurück. Wohl aber giebt es eine Culturstufe, eine Stufe in der Entwicklung des geistigen Lebens, auf welcher für alle, die daran Theil nehmen, das Wort Gott diese Bedeutung „das Absolute, das Unbedingte" gewinnt. Auch das Christenthum steht auf dieser Stufe des geistigen Lebens. Und deßhalb trifft es zur Sache, wenn der Darlegung der christlichen Gotteserkenntniß eine solche Worterklärung vorausgeschickt wird, damit man wisse, was gemeint sei, wenn es heißt: *Gott* ist geistige Persönlichkeit, *Gott* ist die Liebe — und wie die Erkenntniß des christlichen Glaubens weiter lautet.

Die Hauptsache freilich ist nun damit noch nicht gesagt, wie nämlich wieder diese Erklärung des Wortes „Gott" gemeint ist. Und erst wenn das geschehen, kann auch erhellen, warum das Absolute das passende und entsprechende Wort für diese Erklärung ist, und warum wir Werth darauf legen, eine solche Erklärung in den Zusammenhang unserer Erörterung über die Erkenntniß des christlichen Glaubens einzuführen.

Es hat damit folgende Bewandtniß. *Was die Erklärung bezweckt, ist nicht, Auskunft über das Wesen Gottes zu geben, sondern den Ort zu bezeichnen, welchen die*

Gottesidee im Zusammenhang unseres geistigen Lebens einnimmt. Wir nennen damit das höchste Ziel unseres Willens, in welchem dieser eine letzte und endliche Befriedigung findet, nicht minder aber, was wir als die letzte und höchste Macht über alles wirkliche und in allem wirklichen erkennen. Insofern ist die Gottesidee in keinem geordneten und zusammenhängenden geistigen Leben zu entbehren. Wer sie bei Seite stellt oder verneint, verzichtet damit jedenfalls auf die formale Abrundung, wenn ich so sagen darf, und Vollendung seines geistigen Daseins. Wohlverstanden, ich rede hier nicht von der Erkenntniß und ihrem Abschluß, ich rede vom Willen, d. h. von dem, was dem geistig-persönlichen Leben noch wesentlicher ist, als selbst das Denken und Erkennen. Eben in diesem sieht sich der Mensch darauf gewiesen, nach einem letzten Ziel und höchsten Gut zu fragen, über das hinaus es nun nichts mehr giebt. Genau genommen ist es der Nerv alles Wollens, dies Streben nach dem Höchsten, in jedem Wollen und Begehren wirkt es mit und macht sich in der unwillkürlichen Neigung geltend, das jeweilige Ziel des Wollens als letztes und höchstes zu setzen. Aber mit der Befriedigung ist die Enttäuschung da und hebt das Spiel von neuem an. Es thut es nichts anderes, als daß man sich zum Streben nach einem letzten Ziel und höchsten Gut erhebt. Nennen wir nun dies Gott, so meinen wir damit nichts anderes als das Absolute, das Unbedingte. In der Beziehung auf den Willen ist das Wort vollkommen und ohne weiteres verständlich und eindeutig bestimmt. Eben dasselbe aber, was wir so als höchstes Gut und letztes Ziel erstreben, setzen wir auch als die höchste Macht über das wirkliche. Und darin liegt der andere Sinn des Worts: die unbedingte, die unbeschränkte Macht. Auch dies wird aber am besten verständlich in Beziehung auf den Willen. Macht ist, was unserem Willen Schranken setzt, oder dessen Einwirkung auf den Willen wir erfahren. Ebenso denken wir, wo und in welchem Zusammenhang immer wir von Macht reden, an das, was wir als Bethätigung und Anspannung des Willens aus unserer eigenen inneren Erfahrung kennen. Vollends läßt sich, was unbedingte Macht ist, nur daran vergegenwärtigen, daß

hier kein Widerstand mehr möglich, d. h. daß hier jeder Wille sich beugen muß, ob er mag oder nicht.

Das ist also die Bedeutung der Gottesidee in unserem geistigen Leben, — wenn man will: das Gesetz, welches die Bildung dieses Gedankens bestimmt. Gott ist das höchste Gut und die höchste Macht über das wirkliche, beides in einem; gerade darin liegt das wesentliche des Gottesgedankens, in dieser Zusammenfassung von beidem. Das war der große Irrthum Schleiermacher's, daß er das eine nur in Betracht zog und als den ursprünglichen Sinn des Wortes „Gott" nur dies bezeichnete: das endliche und letzte Woher unseres Daseins. Das ist Gott zwar auch. Aber nicht anders als so, daß er zugleich das endliche und letzte Wohin unseres Lebens bezeichnet. Und zwar ist es dies, was voransteht, was das ursprünglichere ist, zumal im Zusammenhang der Religion. Eben das, worin wir die letzte unbedingte Befriedigung unseres Willens suchen, setzen wir als die höchste Macht über das wirkliche. Und was wir so im Gedanken setzen, postuliren, woran wir unser menschlich-geistiges Dasein knüpfen, das nennen wir — Gott.

Es wird aber, wie mir scheint, nicht in Abrede gestellt werden können, daß diese Bedeutung der Gottesidee am besten durch den Satz erläutert wird: Gott ist das Absolute. Denn bei dem Gebrauch dieses Wortes denkt jeder an das letzte Ziel und den ersten Ursprung aller Dinge. Und auch das wird sich nicht leugnen lassen, daß in einer solchen vorausgehenden Verständigung über die Gottesidee keine Beeinträchtigung der christlichen Gotteserkenntniß liegt. Denn was darin an Aussage über das Wesen Gottes oder doch als einer solchen vorgreifend gegeben ist, das ist nichts anderes, als was auch dem christlichen Glauben für selbstverständlich gilt wie jeder angeblichen oder wirklichen Gotteserkenntniß, die überhaupt geistigen Charakter hat. Es kann nichtsdestoweniger die Eigenthümlichkeit der christlichen Gotteserkenntniß, die Eigenart gerade auch dieser allgemeinen Elemente in ihrem Zusammenhang, vollkommen gewahrt bleiben. Doch aber ist eine solche vorangehende Erläuterung der Gottesidee auf der anderen Seite keineswegs gleichgültig oder überflüssig. Sie bietet das Schema, in welchem, was der christliche Glaube von Gott zu sagen weiß, eben im Sinn dieses Glaubens

voll und ganz zur Geltung kommt. Insbesondere auch dient sie dem Zweck — und damit haben wir es hier zu thun — die Erkenntniß des Glaubens, ihre Art und die Begründung ihrer Gewißheit verständlich zu machen.

Hat es nämlich mit der Gottesidee eine solche Bewandtniß, und läßt sich in der Gottesidee zusammenfassen, was den Glauben und seinen Zusammenhang mit dem inneren Leben des Gläubigen bestimmt, so folgt aus dem jetzt gesagten aufs erste, inwiefern die innere Gewißheit des eigenen Lebens sich auf diese Idee erstreckt, sich darauf erstrecken muß. Nicht vom Menschen überhaupt gilt es, wohl aber vom Gläubigen. Er findet in Gott das Ziel seines Lebens, das höchste Gut, das was seinem Leben in seinen eigenen Augen allererst Werth und Inhalt giebt, worauf es gerichtet ist, und wodurch es geleitet wird. Nicht minder weiß er, daß dieser Gott, von dem das gilt, die höchste und letzte Macht ist in allem wirklichen. In demselben Maaß daher, als einer glaubt, nicht bloß sagt, daß er glaubt, sondern wirklich glaubt, in demselben Maaß ist er auch Gottes gewiß, so gewiß wie des eigenen Lebens. Und doch liegt es zum anderen in der Natur der Sache, daß dies nicht ein Datum bloß des eigenen inneren Lebens ist, unabhängig von allem, was es sonst giebt, daß es dies gar nicht sein kann. Vielmehr reicht die Bedeutung dieser Idee weit über das eigene Leben hinaus. Sie wäre gar nicht für das innere Leben, was sie dafür ist, wenn es sich nicht so verhielte. Eben deßhalb ist in und mit ihr ein Erkennen gegeben. Und zwar ein Erkennen von allumfassender Art, da es Gott zum Objekt hat, in Gott aber die erste Ursache und den letzten Zweck alles wirklichen, ein Erkennen also, über das hinaus es kein höheres und weiter reichendes giebt. Und auf dieses Erkennen erstreckt sich die innere Gewißheit des eigenen Lebens. Das ist der Glaube, die in ihm gegebene Erkenntniß und die Begründung ihrer Gewißheit.

Das heißt, vollständig ist die Beschreibung so noch nicht. Ein weiteres Moment gehört nothwendig in diesen Zusammenhang und darf nicht unerwähnt bleiben, wo es sich um die Gewißheit des Glaubens handelt. Und das ist die Beziehung auf die göttliche Offenbarung. Als Christen wissen wir von der Offenbarung Gottes

in Jesus Christus, in der geschichtlichen Entwicklung, die in ihm ihren Höhepunkt erreicht. Aber abgesehen von dieser bestimmten Gestalt des Offenbarungsglaubens läßt sich im Gottesglauben und in der Gotteserkenntniß niemals von der Offenbarung abstrahiren. Denn wenn doch Gott selbst unsichtbar ist, nicht mit Händen zu greifen, wohnend in einem Licht, da Niemand zukommen kann, so muß er irgendwie durch Offenbarung für uns faßbar und erkennbar werden. Das behaupten heißt nichts anderes als sagen, daß es Erkenntniß nur giebt, indem irgend etwas, ein Objekt vorhanden ist und erkannt wird. Gesetzt daher, einer wollte, indem er den christlichen Offenbarungsglauben ablehnte, behaupten, die Erkenntniß Gottes sei vielmehr aus der Betrachtung der Natur oder aus dem Gewissen oder aus den überschwänglichen Erfahrungen der einzelnen Seele zu schöpfen, so würde er damit nur sagen, daß er in dem allem, dem einen oder anderen dieser Momente, die eigentliche Offenbarung Gottes finde oder suche. Dem Grundsatz selbst aber, daß Gott nur aus seiner Offenbarung erkannt werden kann, aus ihr erkannt werden muß, würde auch ein solcher nicht entfliehen. Er ist eben unentfliehbar, ein nothwendiges Gesetz aller Gotteserkenntniß und vollends der Erkenntniß, die aus dem Glauben stammt.

Oder nehmen wir einmal an, es wäre ein Mensch auf welchem Weg immer Gottes innerlich gewiß geworden, und es gälte von ihm alles, was eben entwickelt worden, er hätte in Gott sein höchstes Gut gefunden und in ihm die eigentliche Macht über alles wirkliche erkannt, von Offenbarung aber wüßte er nichts. Ja, so müßte er sich aufmachen, die Offenbarung Gottes zu suchen, und wenn er sie nicht fände, so würde er in seiner Gewißheit wankend werden — oder anders genommen, er müßte sich von selbst darauf besinnen, daß das, worauf sich seine Gewißheit stützt, ihm eben damit als Offenbarung gälte, und wenn es dieses Gewicht nicht zu tragen vermöchte, so würde der Zweifel für ihn beginnen. D. h. wenn einer Gottes gewiß geworden wäre unabhängig von einer gegebenen Offenbarung, so ergäbe sich für ihn das Postulat einer entsprechenden Gottesoffenbarung. Nun giebt es aber Niemanden, dem es so erginge. Es ist eine

Abstraktion bloß, in der wir uns bewegt. Wer an Gott glaubt und im Glauben Gott erkennen lernt, der kommt nicht anders dazu, als daß er mit einer Offenbarung Gottes bekannt und durch sie auf diesen Weg geführt wird. Deßhalb ist die Abstraktion aber nicht überflüssig. Sie macht um so deutlicher, worauf es ankommt, dies nämlich, wie innerlich und nothwendig die Beziehung auf Offenbarung zum Glauben und zur Gotteserkenntniß gehört.

Den christlichen Glauben haben wir bei alle dem im Auge gehabt. Auf ihn bezieht sich, was gesagt worden ist. Den bestimmten Inhalt des christlichen Glaubens haben wir aber einstweilen außer Acht gelassen. Es that nicht noth, sofort hierauf einzugehen, weil es sich um lediglich formale Beziehungen handelte, die, so gewiß sie uns am christlichen Glauben gegeben sind und verständlich werden, doch vielfach auch da zutreffen, wo man diesen in seiner bestimmten charakteristischen Form nicht als die Wahrheit erkennt, außer und neben der es keine andere giebt. Jetzt aber müssen wir einen Blick auf die besondere Art des christlichen Glaubens werfen, weil es nur so gelingen kann, klar zu machen, daß die in dieser Weise begründete Glaubenserkenntniß eine in ihrer Art vollständige, mit allem Reichthum der Erkenntniß erfüllte ist.

Und da wird es nun keinen Widerspruch finden, wenn ich sage, die enge Verbindung mit dem sittlichen Leben gebe der christlichen Religion und dem christlichen Glauben das besondere Gepräge. Genauer noch muß es heißen: das Sittliche wird hier in den höchsten Gedanken selbst, in den Gottesgedanken aufgenommen, so daß es auch für die Gotteserkenntniß bestimmend wird. Und zwar kommt Gott da in Betracht, sofern er das höchste Gut für den Glauben oder den Gläubigen ist. An dieser Beziehung hängt überhaupt die nähere Bestimmung des Glaubens, der Gottesidee und Gotteserkenntniß. Die andere Beziehung, daß er die unbedingte Macht über alles wirkliche ist, bleibt an und für sich inhaltlos und leer. Sie läßt sich noch mit dem verschiedensten Inhalt verbunden denken. Für den Christen ist die Erkenntniß der unbedingten Macht Gottes immer nur wirklich und immer

nur werthvoll im Zusammenhang mit dem anderen, was als Inhalt seines Willens und darum als sein eigenes ewiges Wesen erkannt wird. Diese Erkenntniß erwächst aber eben an der Beziehung Gottes zu uns, daß wir in ihm unser höchstes Gut finden und erreichen. Und in diesen Gedanken, in den vom höchsten Gut und damit von Gott selbst ist im Zusammenhang der christlichen Religion das Sittliche aufgenommen. Nicht wird überhaupt großer Werth auf das sittlich gute Handeln gelegt, dieses etwa als die unerläßliche Bedingung der Seligkeit eingeschärft, sondern ein solches Handeln wird selbst als Moment der Seligkeit erkannt, das innerlich nothwendige, das in Gottes eigenem ewigen Wesen begründete Mittel, um zu ihm zu kommen und an seinem Geist und Leben Theil zu gewinnen. Und darin liegt dann auch, von welcher Bedeutung dies für die Gotteserkenntniß ist oder wird: Gott wird erkannt als der heilige Gott, als der, in dessen Willen nicht bloß, sondern in dessen Wesen der Quell aller sittlichen Ordnung liegt. Das alles folgt nothwendig, sobald, wie es das Evangelium fordert, das Sittliche in den höchsten und leitenden Gedanken selber, in den Gedanken vom höchsten Gut aufgenommen wird. Kein christlicher Glaubenssatz, der nicht davon berührt würde, und der nicht, richtig gefaßt, hierfür Zeugniß ablegte!

Das im einzelnen durchzugehen und auszuführen ist hier nicht der Ort. Nur eines will ich erwähnen, das in der Mitte aller christlichen Verkündigung und Lehre liegt: das Heil, welches Gott durch Jesus Christus den Menschen geschenkt hat. Es besteht in der Rechtfertigung, in der Vergebung der Sünden, in Leben und Seligkeit, wie sie darin beschlossen sind. Vorausgesetzt wird also, daß diese Vergebung zu erlangen das wichtigste Lebensinteresse des Menschen ist, daß er das Schuldgefühl als die drückendste Fessel empfindet, als die ärgste Hemmung des eigenen Lebens erfährt. Deßhalb verhält es sich so, weil die Schuld von Gott trennt, und in Gott allein Leben und Seligkeit gegeben ist. Aber dieser Zusammenhang darf nicht als ein äußerlicher verstanden werden und ist in der evangelischen Kirche niemals so verstanden worden. Die Schuld trennt innerlich von Gott, das macht

ihre Last so groß und schwer. Die Vergebung der Sünden führt zum Frieden mit Gott und zur Theilnahme an seinem Geist und Leben. Darum ist, wo Vergebung der Sünden ist, auch Leben und Seligkeit. Oder anders gewandt: nennen wir das Heil, welches dem Glauben durch Jesus Christus geschenkt wird, vor allem die Rechtfertigung oder Sündenvergebung, so sagen wir damit gerade aufs deutlichste, daß wir kein anderes Leben in Gott kennen als ein solches, welches ein Leben im Guten ist. Diese enge Verbindung von Religion und Sittlichkeit, welche das Christenthum charakterisirt, welcher zu Folge wir das Gute nur kennen als etwas, was zum Leben in Gott gehört, und kein Leben in Gott, welches nicht die innere Aufgeschlossenheit für das Gute und das Trachten nach seiner Verwirklichung einschließt — sie wird durch nichts so scharf und charakteristisch ausgedrückt, wie durch die betonte Voranstellung der Rechtfertigung und Sündenvergebung. Gerade weil wir das Gute in dieser inneren und nothwendigen Beziehung zum Höchsten, zu Gott selbst erkennen gelernt, gerade deßhalb wissen wir nichts von guten Werken als einer vorangehenden (und darum äußerlichen) Bedingung des Heils, gerade deßhalb kennen wir wahrhaft gute Werke nur als Frucht des Glaubens, als Aeußerungen des in der Welt beginnenden ewigen Lebens selbst. Das Palladium der evangelischen Kirche, von allen als solches erkannt und anerkannt, der Artikel von der Rechtfertigung aus Gnaden allein durch den Glauben, macht wie nichts anderes deutlich, wie eng im Christenthum zusammenhängt, was wir in abstrakter, sondernder Rede als Religion und Sittlichkeit unterscheiden, ja daß beides hier zusammenfällt, daß das andere Gebot der Nächstenliebe mit dem größesten Gebot der Gottesliebe identisch ist.

Aber nicht auf das einzelne sollte eingegangen werden. Auch vom Heil und seiner Art ist nur geredet worden, weil es besonders deutlich macht, was hier nun weiter hervorzuheben ist. Dies nämlich, daß es sich im Christenthum stets um Wahrheiten handelt, welche in die innere Gewißheit des eigenen Lebens aufgenommen werden können. Oder richtiger noch: sie sind für den Menschen nur dadurch Wahrheit, daß er, sie bedeuten nur dann etwas für

ihn, wenn er sie in diese innere Gewißheit aufgenommen hat: einen anderen Weg giebt es gar nicht. Es hat also mit der Erkenntniß des Glaubens und ihrer Gewißheit, mit deren innerer Begründung in der That die hier aufgezeigte Bewandtniß. Wir sind nicht bloß von dieser inneren Gewißheit als der elementaren Grundlage ausgegangen, davon, daß sie sich in der geschichtlichen Erziehung zum Bewußtsein geistigen Personlebens gestaltet, sondern auch, was sich daran angeschlossen hat, hat dem Ausgangspunkt entsprochen. Reden wir von christlicher Heilserfahrung, so hat das keinen anderen Sinn und kann keinen anderen Sinn haben als den, daß der Mensch, der sie besitzt, so geführt worden ist und sich so entwickelt hat, daß die Heilsgedanken Gottes, wie sie durch Jesus Christus offenbar geworden, ihm mit seinem eigenen Leben und dem Bewußtsein darum verwoben sind. Reden wir von christlicher Gewißheit, so bedeutet es nichts anderes, als daß der Christ diese Wahrheiten in die innere Gewißheit des eigenen Lebens aufgenommen hat. Und in dieser Erfahrung, in dieser Gewißheit ist ihm dann eine wirkliche und umfassende Erkenntniß gegeben. Denn die Gottesidee ist das zusammenhaltende Band aller dieser Ideen, Gedanken, Wahrheiten, die eine solche Bedeutung für sein inneres Leben gewonnen haben. Dies, daß er Gottes gewiß geworden, ist die Grundlage, auf der alle seine Gewißheit ruht, die Quelle, aus der sie entspringt. Gott aber ist das Absolute. Man kann die Gottesidee nicht in den Zusammenhang des eigenen Lebens aufgenommen haben, man kann Gottes nicht innerlich gewiß sein, ohne sich darin und damit einer höchsten, das ganze umfassenden Erkenntniß bewußt zu sein.

Andererseits bezieht sich die Erkenntniß des Glaubens und ihre Gewißheit in allen ihren Sätzen auf die Offenbarung Gottes in Jesus Christus. An ihr wird der Glaube der heiligen Liebe Gottes gewiß, welche die Sünde vergiebt und zur Seligkeit führt. Zwar wird für den Frommen die ganze Welt zur Offenbarung Gottes, irgendwie enthält alles Wirkliche eine Beziehung zu Gott und einen Hinweis auf ihn, auf seinen Willen und sein Wesen. Aber die sonderliche Offenbarung Gottes in der Geschichte ist und bleibt das eigentliche Objekt des Glaubens. Denn so muß es

heißen: die Offenbarung *ist selbst* das Objekt des Glaubens und seiner Erkenntniß. Sie theilt nicht bloß eine Erkenntniß, eine Wahrheit mit und kann dann ohne Schaden für die Erkenntniß vergessen werden, sondern sie ist die Art und Weise, wie hier das Objekt der Erkenntniß gegeben ist und allein gegeben sein kann. Ich erinnere an das, was vorhin über das Gesetz aller Gotteserkenntniß gesagt ward. Es kommt hinzu, daß der Glaube nur in dem wirklich ist, in welchem er sich täglich erneuert. Er kann sich aber nur erneuern, indem er Gott immer wieder findet und sucht in seiner Offenbarung. Dasselbe gilt dann von der Erkenntniß, die der Glaube hat und besitzt. Sie ist niemals etwas, was man schwarz auf weiß besitzt und fertig aufspeichern kann, unverändert für alle Zeiten zu beliebigem Gebrauch. Sie ist nur da wirklich vorhanden, wo sie sich durch den Glauben täglich erneuert. Und deßhalb kann in ihr von der Offenbarung, auf welche der Glaube sich bezieht, niemals Umgang genommen werden.

Daß aber diese Offenbarung eine geschichtliche Größe ist, hat nichts verwunderliches. Es hängt vielmehr mit der ganzen Art, wie unser höheres Geistesleben, namentlich das sittliche und religiöse, zu Stande kommt, aufs innigste zusammen und ist darin aufs beste begründet. Kaum ein anderes Wort ist so unwahr wie das bekannte Wort von den ewigen Vernunftwahrheiten und den zufälligen Geschichtswahrheiten. Es handelt sich im Glauben nicht um sogenannte ewige Vernunftwahrheiten (was es mit ihnen auf sich hat, möge hier unerörtert bleiben), sondern darum, wie wir Menschen zur Erkenntniß des ewigen und lebendigen Gottes kommen. Dazu, ja selbst zu einer Ahnung seines Wesens und Willens, gelangen wir aber nur durch die geschichtliche Erziehung. Und unter den geschichtlichen Mächten, die sie üben, ist das Evangelium, ist das Wort Gottes, welches Jesus Christus zum Inhalt hat, die Ausschlag gebende, die wichtigste. Untersuchen wir aber den inneren Zusammenhang, so finden wir, daß wir im Glauben und seiner Erkenntniß von dieser geschichtlichen Größe gar nicht abstrahiren können. Es thun heißt dem *christlichen* Glauben sein Objekt entziehen. Und allgemein genommen bedeutet es nichts

anderes, als daß wir an der sich selbst beglaubigenden Offenbarung Gottes in Jesus Christus vorübergehen, um seine Spuren in der von Sünde befleckten Menschenwelt oder gar nur in der Naturwelt zu suchen. Denn ohne Offenbarung giebt es für uns Menschen keine Gotteserkenntniß. Also wir verachten in diesem Fall das höhere, um uns an dem niederen genügen zu lassen. Und so finden wir denn einen Gott, den wir zu uns herabziehen, anstatt des lebendigen Gottes, der uns zu sich erhebt. Das thut der christliche Glaube nicht. Er sucht und findet Gott, wo er gefunden sein will, in der besonderen geschichtlichen Offenbarung, in Jesus Christus. Und damit thut er nicht etwas, was gegen die Vernunft ist, sondern etwas, was ihr aufs beste entspricht.

Das ist also der christliche Glaube, und das hat es mit der Erkenntniß des Glaubens auf sich. Sie fließt aus der inneren Gewißheit des eigenen Lebens, daraus, daß der Gläubige Gottes so gewiß wird wie des eigenen Lebens, und damit aller Erkenntniß, die mit dieser Erkenntniß Gottes gegeben ist. Wie es aber die geschichtliche Umgebung und Erziehung ist, in welcher und durch welche das innere Leben eine solche Gestalt gewinnt, so ist es die geschichtliche Gottesoffenbarung, die der Erkenntniß des Glaubens das Objekt giebt oder bietet. Sie kommt also zu Stande als eine innere Gewißheit in der Beziehung auf diese Offenbarung. Und dadurch unterscheidet sie sich von aller übrigen theoretischen Erkenntniß, die auf dem Zwang der Thatsachen, beziehungsweise der logischen und mathematischen Bearbeitung der Erfahrung beruht, in welcher wir den Zwang der Thatsachen erfahren. Sie steht in anderen inneren Beziehungen als sonst das theoretische Erkennen. Ihre Wahrheit beruht darauf, daß sie in diesen inneren Beziehungen erfaßt und angeeignet werde. Ihre überzeugende Kraft kann sie nur da entfalten und behaupten, wo diese inneren Beziehungen erzeugt werden. Losgelöst davon ist sie ein Produkt der Einbildungskraft ohne Wurzeln und ohne Kraft.

Und nun ist die Frage die, wie sich die Dogmatik zu dieser Erkenntniß des Glaubens zu verhalten, welche Aufgabe sie mit Bezug darauf zu lösen hat. Denn daß der Dogmatik irgendwie in dieser Erkenntniß ihr Objekt gegeben ist, braucht nicht erst dargethan zu

werden. Es liegt in der Natur der Sache, und Niemand beweifelt es. Aber ehe ich dazu übergehe, ein Wort noch über eine Aeußerlichkeit, die nicht ganz übergangen werden darf.

Ich habe in diesem Versuch, die Erkenntniß des Glaubens ihrer Art und ihrem Zustandekommen nach zu beschreiben, den Ausdruck „Werthurtheil" vermieden, obwohl ich früher die Glaubenssätze (in denen die Erkenntniß des Glaubens gegeben ist) so charakterisirt habe: es sind theoretische Urtheile, die sich auf eine Werthbeurtheilung gründen, die man sich daher nicht aneignen kann, ohne auf diese zu Grunde liegende Werthbeurtheilung einzutreten. Es ist das nicht geschehen, weil ich etwa diese Formulirung jetzt nicht mehr für zutreffend hielte. Ich bin nach wie vor der Meinung, daß der Thatbestand mittelst des Terminus „Werthurtheil" am objektivsten und präcisesten ausgedrückt wird. Dem kundigen Leser wird auch nicht entgehen, daß, was hier entwickelt worden, sachlich mit jener anderen Definition zusammentrifft. Ich finde aber, daß sich an den Terminus „Werthurtheil" vielfach Mißverständnisse knüpfen, und habe deßhalb hier von dessen Gebrauch Umgang genommen. Es kann der Sache nur dienen, wenn sich darin zeigt, wie wenig die Darstellung des thatsächlichen Sachverhalts, um den es sich handelt, an ein solches Wort gebunden ist.

2.

Daß der Glaube selbst ein Erkennen enthält und zwar ein Erkennen von eigenthümlicher Art, ist eine Thatsache, die unter uns so ziemlich von allen anerkannt wird. Der Hinweis darauf hat den Ausgangspunkt der Erörterung hier gebildet. Was nun bisher dargelegt wurde, hat nichts anderes als eine nähere Bestimmung und genauere Beschreibung dieses allgemein anerkannten Sachverhalts sein wollen. Große Differenzen werden auch darüber kaum bestehen. Irgendwie so oder ähnlich würde wohl mancher den inneren Zusammenhang entwickeln, wenn er sich die Aufgabe stellte und so eingehend davon zu reden für der Mühe werth hielte. Sobald es sich aber um die weitere Frage handelt, wie sich die Dogmatik zu dieser Glaubenserkenntniß zu verhalten hat,

gehen die Meinungen weit aus einander. Eine Ansicht darüber zu äußern, zu begründen, namentlich auch abweichenden Anschauungen gegenüber zu vertheidigen ist das zweite, was ich versuchen möchte.

Allererst aber wird die Frage selbst etwas näher präcisirt werden müssen. Der Glaube enthält ein Erkennen, ein eigenthümliches, eigenartiges, in bestimmten inneren Beziehungen stehendes. Wiederum die Dogmatik ist in ihrer Art ein Erkennen und erstrebt ein solches. Und zwar handelt es sich in ihr um *wissenschaftliches* Erkennen, sie ist ein Theil der theologischen Wissenschaft; mag immer der Gegenstand hier eine Besonderung der wissenschaftlichen Aufgabe mit sich bringen, hier wie in allen Wissenschaften, so hat sie sich doch im allgemeinen nach dem zu richten, was in der Wissenschaft gilt — auch darüber besteht kein Streit. Und nun ist die Frage die, *wie sich beiderlei Erkennen zu einander verhält*, jenes im Glauben enthaltene, welches unter seinen eigenthümlichen Bedingungen steht, und dieses in der Dogmatik erstrebte, welches sich nach den Regeln der Wissenschaft richtet.

Auf den ersten Blick möchte die Frage sehr einfach und die Entscheidung sehr leicht zu sein scheinen. Man wird sagen: beide verhalten sich zu einander wie auch sonst die Wissenschaft und das gewöhnliche Erkennen. Es handelt sich stets in jener um eine Erweiterung und Vervollkommnung von diesem. So auch hier. Was zunächst der Glaube erkennt in seiner Art, eine Erkenntniß, die allen gläubigen Christen gemein ist, das versucht nun die Dogmatik in ihrer Art zu erkennen, mit der Genauigkeit, Vollständigkeit, überhaupt der Vollkommenheit, welche die Wissenschaft erstrebt, und die ihr geziemt. Allein, es bedarf nur einer geringen Ueberlegung, um einzusehen, daß diese Auskunft hier nicht ohne weiteres zutrifft. Und zwar deßhalb nicht, weil die beiden Größen einander nicht innerlich gleich oder verwandt sind. Es ist jedesmal ein Erkennen anderer Art. Denn die Wissenschaft ist objektives Erkennen, ein gegebenes Gebiet des wirklichen zu erforschen und so genau wie möglich darzustellen ist ihre Aufgabe und ihr Zweck, der Glaube dagegen ist eine innere, mit dem eigenen persönlichen Leben verflochtene Gewißheit, und seine Erkenntniß

ist gerade hieran geknüpft, verliert in der Loslösung hiervon ihren eigenthümlichen Werth und Charakter. Ohne weiteres läßt sich daher das Verhältniß beider zu einander, der Uebergang vom einen zum anderen nicht so bestimmen, wie es nach allgemeinen Analogien eben versucht wurde. Und eben daraus, daß das nicht möglich ist, erwächst die Frage, mit der wir es jetzt zu thun haben.

Nun bleibt einstweilen vorbehalten, ob nicht doch ein Ausgleich in der eben erwähnten Weise möglich ist. Es ließe sich ja ein Uebergang vom einen zum anderen denken, der unter besonderer Berücksichtigung des vorliegenden Sachverhalts gemacht würde und in der Dogmatik beides, den Charakter der Glaubenserkenntniß und die wissenschaftliche Haltung, zu vereinigen gestattete. Man darf wohl sagen, daß es etwas derartiges ist, was den meisten vorschwebt, so wenig auch die hier aufgeworfene Frage diskutirt zu werden pflegt. Gerade daß sie gewöhnlich nicht diskutirt wird, beweist, daß man keine besondere Schwierigkeit in einer solchen Anwendung der Regel auf den vorliegenden Fall zu finden meint. Aber wie es sich nun mit dieser Möglichkeit und ihrer Durchführung verhält, bleibt hier einstweilen außer Betracht. Wir kommen weiter unten darauf zurück. Ein anderes ist vorher zu sagen. Dies nämlich, daß, wie immer es sich mit einer solchen Möglichkeit verhalten mag, es jedenfalls die erste, nächste, unerläßliche Aufgabe der Dogmatik ist, einfach die Glaubenserkenntniß selbst darzustellen, also nicht von vornherein eine wissenschaftliche Bearbeitung oder Vervollkommnung derselben zu versuchen, sondern allererst diese eigenthümliche Erkenntniß in den Beziehungen, in denen sie steht, in der Art, wie sie nach den ihr immanenten Gesetzen verläuft, mit wissenschaftlicher Genauigkeit zur Darstellung zu bringen. Mit anderen Worten: was die Dogmatik gewöhnlich erstrebt, ist eine allerdings aus dem Glauben erwachsende, aber nun in ihrer Art wissenschaftliche Erkenntniß Gottes, der Welt, der Person Jesu Christi, kurz der Objekte des Glaubens; ob es etwas wie das giebt oder ob es erstrebt werden soll, bleibt zunächst dahingestellt; behauptet wird, daß es jedenfalls vorher etwas anderes überaus wichtiges zu thun giebt, nämlich eine wissenschaftlich genaue Darstellung der Glaubens*erkenntniß*. Da ist

also diese Erkenntniß selber das Objekt der wissenschaftlichen Bemühung, wie sie es sein kann, da sie eine gegebene Größe ist, jedem, der den Glauben theilt, durch innere Erfahrung und geschichtliche Kunde zugänglich. In keiner Weise aber handelt es sich da um wissenschaftliche Erkenntniß Gottes, der Welt, kurz der Objekte des Glaubens. Wiederum ist das bei Lösung dieser Aufgabe vom Dogmatiker zu übende Erkennen nicht etwas der Glaubenserkenntniß analoges oder verwandtes. Der Glaube ist nur die Voraussetzung, weil er Objekt der Darstellung ist, die Aufgabe selbst ist eine rein objektive, verstandesmäßige, schlecht und recht die Darstellung und Beschreibung einer gegebenen Größe, welche Größe in diesem Fall eine eigenthümliche Erkenntniß ist, die die christliche Gemeinde in ihrem Glauben zu besitzen sich bewußt ist.

Ausdrücklich hebe ich hervor, daß ich hier gar keinen Werth darauf lege, diese Aufgabe speziell der Dogmatik zuzuweisen. Meiner Gesammtanschauung entspricht es, das zu thun, und dadurch ist die Ausdrucksweise bestimmt. Wollte aber einer sagen, das eben beschriebene sei eine Aufgabe der systematischen Theologie, welche der eigentlichen Dogmatik vorausgehe, man müsse mit Frank ein solches System der Gewißheit vorausschicken, welches die Glaubenserkenntniß in ihrer eigenthümlichen Art und Gewißheit zur Darstellung bringe, und dann habe das dogmatische System, das System der Wahrheit zu folgen, welches nun auf Grund der Glaubenserkenntniß die objektive wissenschaftliche Erkenntniß der Glaubensobjekte versuche, so hätte ich vorerst gar nichts einzuwenden. Wie es sich mit einer solchen objektiven Erkenntniß der Glaubensobjekte verhält, soll erst weiter unten erwogen werden. Worauf es mir hier zunächst ankommt, ist lediglich dies, daß es eine unabweisbare Aufgabe der evangelischen Theologie ist, allererst diese Glaubenserkenntniß darzustellen. Wer das anerkennt, sie aber nicht als dogmatische bezeichnen will, mag im folgenden „systematische Theologie" lesen, wo ich „Dogmatik" schreibe. Eine sachliche Differenz ist das zunächst nicht.

Für die Sache berufe ich mich auf das, was mehrfach als ein allgemein anerkanntes genannt werden durfte. Der Glaube

selbst ist Erkennen, wirkliches, in seiner Art vollständiges Erkennen, allerdings unter anderen inneren Bedingungen stehend, als die theoretische Erkenntniß der Dinge sonst, aber nichtsdestoweniger wirkliches Erkennen. Das muß in der nachdrücklichsten Weise betont werden. Gerade hier setzt Irrthum und Mißverständniß so leicht, so vielfach ein. Es haftet dem Begriff des Glaubens auch unter uns immer noch etwas davon an, daß er für ein Kennen bloß und Anerkennen auf Autorität hin genommen wird, aber nicht für eigentliche und wirkliche Erkenntniß. Dann scheint der Glaube freilich etwas der Ergänzung und Vervollkommnung bedürftiges zu sein, etwas, was gar nicht für sich Berücksichtigung verdient, woraus erst etwas wird, wenn nun die Gnosis hinzukommt, die aus diesen schwachen Anfängen und Ansätzen eine wirkliche Erkenntniß macht. Aber das eben ist falsch. Der Glaube selbst ist wirkliches Erkennen. In thesi erkennt das auf evangelischem Boden ein jeder an. Und oben ist ausführlich gezeigt worden, daß es sich in Wahrheit so verhält, und wie dieses Erkennen zu Stande kommt.

Weiter aber ist der Glaube ein in seiner Art vollständiges Erkennen. Gewiß hat er seine Grenzen, über die er nicht hinauskommt. Das gilt von jeder Erkenntniß. Und in der Regel steht es so, daß man, wenn diese Grenzen überschritten werden, nicht eine wirkliche Erweiterung der Erkenntniß, sondern Einbildung und Willkür erreicht. Vielleicht verhält es sich auch mit dem Glauben so. Aber einerlei, jedenfalls ist er innerhalb seiner Grenzen ein vollständiges Erkennen. Der Christ hat auf alle Fälle genug daran, mögen sich denn auch dem Theologen weitere Geheimnisse erschließen. Der Glaube und seine Erkenntniß ist das nothwendige. Denn der Glaube und nicht das Wissen macht selig.

Endlich schließt der Glaube eine reiche Fülle der Erkenntniß ein, nicht schwache und dürftige Anfänge bloß. Im Glauben erkenne ich Gott, was er ist und was er will. Der Glaube deutet mir die Welt, ihr Dasein und ihren Zweck, den letzten Sinn aller Dinge und die eigentlich wirkende Macht, die alles trägt, bewegt und regiert. Im Glauben lerne ich mich selbst und die menschlichen Dinge recht beurtheilen und verstehen, er stellt mich auf die

höchste Warte und zeigt mir das alles im rechten Licht. Im Glauben weiß ich vom Heil, das Gott den Menschen beschieden, was es ist und wie es erlangt wird. Der Glaube erfüllt mich mit der Hoffnung auf eine endliche Vollendung aller Dinge, die ich nicht beschreiben, von der ich aber sagen kann, daß sie wie Anfang und Mitte der Geschichte ihr Prinzip in Jesus Christus hat. Und diese reiche Fülle der Erkenntniß beschließt der Glaube nicht als ein ungeordnetes Chaos. Sie ist durchaus geordnet. Eben in dem, was die Eigenthümlichkeit des Glaubens ausmacht, in der inneren Gewißheit, auf der sie beruht, liegt das Prinzip einer vollkommenen Sachordnung, sie ist, wenn man will, ein System und nicht ein Haufe von Sätzen, wovon man willkürlich abnehmen oder dazu thun kann. Auch sind die einzelnen Sätze dieser Erkenntniß deutlich und vollkommen bestimmt. Es ist die Natur des Glaubens selber, welche das Schema dafür bietet. Und es ist die Offenbarung Gottes in Jesus Christus, aus welcher der Inhalt stammt.

Hat es nun aber mit der Erkenntniß des Glaubens eine solche Bewandtniß, dann ist der Schluß bündig, daß es jedenfalls die erste und wichtigste Aufgabe der Dogmatik ist, diese Erkenntniß zu entwickeln und darzustellen. Denn es steht auf der anderen Seite keineswegs so, daß das überflüssig wäre, weil ja der Glaube jedermanns Ding ist und seine Erkenntniß schon aus dem populären Unterricht bekannt. Ganz abgesehen davon, wie die Dinge in dieser Beziehung heute stehen — es ist und bleibt das eine wissenschaftliche Aufgabe im strengen Sinn des Worts, deren Lösung die höchsten Anforderungen an das wissenschaftliche Subjekt stellt. Der Glaube ist nirgends in seiner Vollkommenheit empirisch wirklich, auch nach Seiten der in ihm enthaltenen Erkenntniß nicht. Es bedarf der bestimmten Absicht und bewußten Aufmerksamkeit, um die Erkenntniß in der Gemeinde lauter und rein zu bewahren. Genau und sorgfältig aber, mit voller Kenntniß des geistigen Lebens, mit sicherem Blick für das wesentliche und unwesentliche, mit ausreichender geschichtlicher Kenntniß der Schrift und kirchlichen Entwicklung, bei alledem aber so einfach, klar und schlicht wie möglich die Erkenntniß des Glaubens darzustellen ist

eine wissenschaftliche Aufgabe ersten Ranges. Immer wieder Hand daran zu legen ist dringend geboten. Darin vor allem faßt sich zusammen und spitzt sich zu, was die Theologie der Kirche praktisch zu leisten hat. Im Absehen darauf wird das theologische Studium überhaupt getrieben, sofern es einen Zweck außer sich hat. Und was einer in dieser Beziehung gewonnen und sich wirklich zu eigen gemacht hat, das wird ihm auf allen Gebieten seines Studiums der Maaßstab des Urtheils, welches mehr bedeutet als die bloße geschichtliche Kunde. Mag denn, was so dargestellt wird, eine ideale Größe sein, der „Glaube überhaupt", der Glaube wie er sein soll, zu entbehren ist die Darstellung nicht, so lange das Christenthum eine lebendige Macht der Geschichte und die Kirche ein wirksamer Faktor in unserem öffentlichen Leben bleibt. Und nur die Wissenschaft kann das damit geforderte leisten. Kein Zweifel daher, daß es sich nach allen Seiten hin rechtfertigen läßt, dies als die nächste und wichtigste Aufgabe der Dogmatik zu bezeichnen.

Schleiermacher ist der erste gewesen, der diese Aufgabe erkannt und gestellt hat. Er hat dadurch zum Aufblühen gebracht, was als ein Keim in der Reformation Luther's von Anfang an gegeben, durch die Ungunst der Zeiten aber an der Entwicklung gehindert worden war. Und durch den Einfluß Schleiermacher's ist die allgemeine Aufmerksamkeit darauf gerichtet worden, ist die Betonung des Glaubens und seiner Bedeutung für die Erkenntniß ein allgemeines Element unserer evangelischen Theologie geworden. Nur faßt man es in der Regel so, daß dem Glauben die Bedeutung beigelegt wird, dem Subjekt das Objekt zu vermitteln und es seiner Wirklichkeit zu versichern — wie die sinnliche Wahrnehmung auf ihrem Gebiet es thut — daß es dann aber als die wissenschaftliche Aufgabe gedacht wird, diese Wirklichkeit zu erkennen und zu begreifen. Und damit wird nun freilich der Absicht Schleiermacher's, dem, was ihm vorschwebte, nicht entsprochen. Er wollte das Gebiet des Glaubens als ein eigenthümliches Erkenntnißgebiet für sich gefaßt und behauptet wissen. Die Regelung der religiösen Mittheilung d. h. von Predigt und Unterricht erschien ihm als eigentlicher und wesentlicher Zweck der Glaubenslehre oder Dogmatik.

Man wird aber sagen müssen, daß vor allem die Irrthümer Schleiermacher's selbst die Verwirklichung seiner Absichten gehindert haben. Namentlich ein doppeltes kommt in Betracht, was unter sich wieder zusammenhängt. Erstlich verkannte er, daß der Glaube selbst wirkliches Erkennen ist. Er hielt statt dessen die Glaubenssätze für Auffassungen frommer Gemüthszustände, in der Rede dargestellt — was der thatsächlichen Wirklichkeit widerspricht, sich namentlich nicht mit dem Christenthum reimt und daher auch von ihm selbst nicht hat durchgeführt werden können. Sodann aber kam in seiner Auffassung die grundlegende Bedeutung der Offenbarung für alles, was Religion und Glaube heißt, nicht zu ihrem Recht. Beides hängt unter sich zusammen. Denn eben in der Beziehung auf Offenbarung erweist sich der Glaube als wirkliches, Himmel und Erde umspannendes Erkennen, als etwas, was nicht bloß um der inneren persönlichen Gewißheit willen vom Subjekt dafür gehalten wird, sondern was das auch wirklich ist. Stellt man nun diese Irrthümer richtig, dann ergiebt sich die Möglichkeit, Schleiermacher's Absicht durchzuführen. In der Weise nämlich, wie es eben als eine erste und wichtigste Aufgabe der Dogmatik geschildert wurde, daß sie die Erkenntniß des Glaubens darzustellen und zu entwickeln hat, ohne aus dem ihren etwas dazu zu thun, auf nichts anderes bedacht als darauf, diese Erkenntniß genau und sorgfältig darzulegen. Und nach meiner Auffassung ist es eines der großen und wesentlichen Verdienste Ritschl's, daß er uns den Weg dazu gezeigt hat, unter Richtigstellung der Irrthümer Schleiermacher's seine Absicht aufzunehmen und wirklich durchzuführen.

Aber das Bewußtsein um diese Aufgabe ist nicht auf engere Kreise in der Theologie beschränkt. Auch anderwärts wird sie anerkannt, ist sie schon vorher anerkannt worden, und haben Bemühungen um ihre Lösung stattgefunden. So hat Hofmann in seinem Schriftbeweis ein System, welches er als die Selbstaussage des wiedergeborenen Christen angesehen wissen will, an die Spitze des Werkes gestellt, welches nun den Zweck verfolgt, einen umfassenden und organisch zusammenhängenden Schriftbeweis für dieses System zu führen. Darin liegt ganz allgemein genommen

beides, daß der Glaube wirkliches Erkennen ist, und daß er in der Beziehung auf die Offenbarung als solches erwiesen wird. Und wie Hofmann unter der Anregung Schleiermacher's stand, so kann es auch als seine Absicht bezeichnet werden, in dessen Sinn aber unter Richtigstellung seiner Irrthümer die Glaubenslehre zu gestalten. Allein, bei Hofmann ist der Schriftbeweis selbst die Hauptsache, seine Einwirkung hat sich mehr auf das Gebiet der Schriftforschung erstreckt. Anders steht es bei Frank, dessen Arbeit vorzüglich der systematischen Theologie als solcher gilt. Auch Frank hat aber in seinem „System der Gewißheit" die Aufgabe, von der wir hier reden, für die erste und grundlegende der systematischen Theologie und deren Inangriffnahme in der evangelischen Kirche für unerläßlich erklärt. Wir können daher an seinem Versuch nicht vorübergehen. Wir werden uns fragen müssen, ob hier geleistet ist, was wir fordern, ob es in dieser Weise geleistet werden kann und soll.

Einige formale Punkte vorweg! Frank hält mit dem, was er im System der Gewißheit bietet, die dogmatische Aufgabe nicht für erledigt. Deren Bearbeitung denkt er als ein zweites darauf folgendes und hat sie als solches im „System der christlichen Wahrheit" vorgetragen. Aber darum werden wir uns für jetzt nicht weiter zu kümmern haben. Es handelt sich für jetzt zunächst um die Ausführung der Aufgabe, die wir der Dogmatik als die erste und wichtigste zuwiesen. Ob dann noch weiteres erforderlich ist, und was es etwa für eine Bewandtniß damit hat, bleibt zunächst außer Betracht. Ferner hat Frank's System der Gewißheit zugleich apologetische Tendenz. Seine Meinung ist, daß der Christ sich in der hier von ihm beschriebenen Weise der Objekte seines Glaubens vergewissert, und daß er dann dadurch in den Stand gesetzt wird, die gegen das Christenthum erhobenen Einwände richtig zu beurtheilen, nämlich zu verstehen, wie natürlich ja nothwendig diejenigen zu solchen Einwänden kommen, welchen die eigenthümliche Erfahrung des Christen fremd geblieben, damit aber zugleich die Einwände selbst in ihrer absoluten Nichtigkeit zu erkennen. Allein, auch darauf gehen wir hier nicht ein. Jedenfalls ist das eine Apologetik, welche ihre Stützen nicht außerhalb

des christlichen Glaubens selber sucht und diesen daher nicht fremden Instanzen unterordnet. Es gehört gerade zu den ausgesprochenen Tendenzen Frank's, der Apologetik eine solche unabhängige Gestalt zu geben und alles auszuschließen, was diese Unabhängigkeit beeinträchtigen könnte. Mithin ist auch gegen diese Art Apologetik aus allgemeinen Gründen nichts einzuwenden. Ob sie stichhaltig ist oder nicht, wird von dem abhängen, was es mit der Vergewisserung, wie sie hier beschrieben wird, auf sich hat, ist also eine sekundäre Frage. Wir haben es hier mit der Hauptsache selbst und allein mit dieser zu thun.

Unsere Frage muß aber lauten, ob uns denn hier eine Darstellung der christlichen Glaubenserkenntniß geboten wird, wie sie dem Glauben in der Beziehung auf die Offenbarung erwächst, dem gläubigen Subjekt so gewiß wie das eigene Leben. Denn darauf sind wir geführt worden, daß eine solche Darstellung nothwendig sei und allererst von der Dogmatik gefordert werden müsse. Fassen wir jedoch die Frage so, dann ergiebt sich die verneinende Antwort von selbst. Etwas derartiges bietet uns das System der Gewißheit nicht und will es auch gar nicht bieten. Statt dessen werden wir hier durch eine Kette scharfsinniger wissenschaftlicher Deduktionen darüber belehrt, wie die mit der Wiedergeburt als der eigentlichen Grundthatsache der christlichen Erfahrung verbundene Gewißheit sich innerlich nothwendig auf die Objekte des christlichen Glaubens erstreckt. Dieser Prozeß der Vergewisserung wird uns vorgeführt. Das ist aber ganz etwas anderes als eine Darstellung der christlichen Glaubenserkenntniß.

Ich knüpfe, um den Unterschied deutlicher zu machen, an das vorhin Gesagte an. Daß im Glauben selbst ein Erkennen liege, daß nun wieder die Dogmatik ein anders geartetes, ein objektives wissenschaftliches Erkennen einschließe, und daß die Frage die sei, wie sich beiderlei Erkennen zu einander verhalte, — davon sind wir in dieser Betrachtung ausgegangen. Wir erkannten aber, daß, alles weitere vorbehalten, der Glaube jedenfalls allererst selbst zu Worte kommen, seine Erkenntniß in ihren Beziehungen dargelegt werden müsse, und daß sich die wissenschaftliche Arbeit hierbei auf die Ueberwachung der Sorgfalt und Genauigkeit zu

beschränken habe, mit der die Erkenntniß des Glaubens dargestellt werde. Ganz anders bei Frank! Hier redet nicht der Glaube, sondern die wissenschaftliche Reflexion. Sie setzt bei dem ein, was als das innerste und gewisseste bezeichnet werden kann, bei der Erfahrung der Wiedergeburt. Sie macht in objektiver Argumentation den sachlichen Zusammenhang klar, in welchem dieses Erlebniß auf verschiedene Weise mit den einzelnen Objekten des Glaubens steht. Dadurch will sie ins Bewußtsein heben, was implicite in der Erfahrung jedes Christen liegt, daß sich nämlich die Gewißheit des Christen auch auf diese Objekte erstreckt. Das ist also nicht eine objektive Darstellung der christlichen Glaubenserkenntniß. Das ist eine Kette von wissenschaftlichen Erörterungen über den Zusammenhang der Glaubensobjekte mit der Grundthatsache der christlichen Frömmigkeit oder Heilserfahrung.

Der Ursprung dieser Wendung, welche die Aufgabe bei Frank erhalten hat, liegt, wenn ich recht sehe, wieder bei Schleiermacher, so daß sie aus dessen Nachwirkungen erklärt werden kann. Dieser erklärte nämlich, wie schon erwähnt, die Glaubenssätze für Auffassungen frommer Gemüthszustände, in der Rede dargestellt, und konnte das dann doch nicht durchführen. Es mußte irgendwie zur Geltung kommen, daß es sich im Glauben nicht bloß um fromme Gemüthszustände und deren Auffassung, sondern um wirkliche Erkenntniß handelt. Und es kam in der Weise zur Geltung, daß aus der Thatsache des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, welches nach Schleiermacher's Lehre die Grundthatsache aller Religion und zugleich ein wesentliches Element der menschlichen Natur ist, Schlüsse auf Gott und die Welt und ihr Verhältniß zu einander gezogen und also Sätze gewonnen werden, die in ihrer Art für Erkenntniß zu gelten haben. Der ganze erste Theil der Glaubenslehre enthält eine Ableitung und Entwicklung solcher Sätze. Und es erhellt leicht, daß der Uebergang vom einen zum anderen unmerklich zu machen ist. Man stellt in den Sätzen über Gott und Welt fromme Gemüthszustände dar, weil das die Art ist, wie diese zur Erscheinung kommen; — man leitet mittelst objektiver Reflexionen aus der Grundthatsache des frommen Gefühls Sätze ab über Gott und die Welt, welche

irgendwie wirkliche Erkenntniß sind, weil der Ausgangspunkt der Argumentation ein wesentliches Element der menschlichen Natur, ja der Vollendungspunkt des geistigen Lebens ist, die einzige Art und Weise, in der wir Menschen Gott unmittelbar inne und gewiß werden; — beides geht in einander über, es ist ein und dasselbe, nur von verschiedenen Seiten aufgefaßt.

Bei Frank fehlt nun gänzlich, was bei Schleiermacher den Ausgangspunkt bildet, die irrige Meinung, daß die Glaubenssätze Auffassungen frommer Gemüthszustände seien, in der Rede dargestellt. Wohl aber steht sein Verfahren in Analogie zu dem, worauf es bei Schleiermacher hinausläuft: Reflexion über die Grundthatsache der christlichen Frömmigkeit. Insofern läßt sich, meine ich, der Ursprung seiner Methode, die er im System der Gewißheit befolgt, aus den von Schleiermacher ausgegangenen Anregungen ableiten. Freilich ist sonst der Unterschied groß. Was hier zum Gegenstand der Reflexion gemacht wird, ist nicht ein aller Religion zu Grunde liegendes wesentliches Element der menschlichen Natur, sondern die Wiedergeburt, die konkrete Mitte der christlichen Heilserfahrung. Auch leitet Frank in keiner Weise seine Sätze aus der Wiedergeburt ab, sondern er nimmt den christlichen Gemeindeglauben in der Form des Dogmas als gegeben an und zeigt, wie sich die Vergewisserung von der inneren Gewißheit der Wiedergeburt aus auf die einzelnen Objekte dieses Glaubens erstreckt. Bei Schleiermacher dagegen kommt es so zu stehen, daß er zwar auch die Lehre als gegeben annimmt, daß sie aber schließlich der Ausdruck der frommen Erfahrung ist, und man annehmen muß, daß in ihr ursprünglich der Ausgangspunkt aller dieser Sätze gelegen hat: sie sind daher als etwas daraus abzuleitendes gemeint, wenigstens im ersten Theil verhält es sich so; in der Lehre von der Gnade wird die ganze Anlage durch das geschichtliche Element und dessen Werthschätzung im Christenthum durchkreuzt, was uns hier nichts weiter angeht. Bei Frank fehlt die Fiktion einer möglichen Ableitung der Sätze aus der Thatsache der Wiedergeburt. Die Wiedergeburt ist eine That Gottes durch Jesus Christus, hat also die geschichtliche Gottesoffenbarung zur Voraussetzung, und dem ent-

sprechend setzt auch die Argumentation in der eben bezeichneten Weise den christlichen Gemeindeglauben als gegeben voraus. Trotz dieser Unterschiede ist aber die Methode die gleiche. Auch bei Frank wird der Zusammenhang der einzelnen Sätze durch objektive Reflexion hergestellt oder, besser noch: der Zusammenhang der Thatsachen wird nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung konstruirt und durch Schlüsse dieser Art ermittelt.

Und das ist es, worauf es für uns hier ankommt. Denn daraus erhellt, daß, was in Frank's System der christlichen Gewißheit geboten wird, etwas gänzlich anderes ist, als eine Darstellung der christlichen Glaubenserkenntniß. Die Erkenntniß des Glaubens ist vor allem Gotteserkenntniß. Denn daraus entspringt sie, daß der Mensch durch den Glauben seines Gottes gewiß wird wie des eigenen Lebens. Auch in allem anderen, was der Glaube erkennt, ist die Gotteserkenntniß Voraussetzung und Grundlage der Erkenntniß. Daß diese Erkenntniß von den inneren Erfahrungen des Subjekts abhängt und durch sie bestimmt wird, kommt dadurch zur Geltung, daß sie als Glaubenserkenntniß entwickelt wird, d. h. eben in den inneren Beziehungen, in welchen sie als solche steht. Und daß sie die christliche Gotteserkenntniß ist, ergiebt sich daraus, daß die Offenbarung Gottes durch Jesus Christus den Inhalt des Glaubens bildet, dessen Erkenntniß sie ist. Ganz anders bei Frank. Da ist das erste, dessen Gewißheit feststeht, das subjektive Erlebniß der Wiedergeburt. An diesem Erlebniß wird nachgewiesen, daß seine Gewißheit sich in wissenschaftlich nachweisbarer Weise auch auf den Gott des christlichen Glaubens erstreckt, weil nur in ihm die zureichende Ursache dieses Erlebnisses gegeben ist. Ebenso werden die Menschwerdung Gottes und die gottmenschliche Sühne als die objektiv nothwendigen Bedingungen der Wiedergeburt erwiesen, so daß der wiedergeborene Christ in und mit seiner Wiedergeburt auch ihrer gewiß ist. So gänzlich verschieden ist beides, das System der christlichen Glaubenserkenntniß und das von Frank entwickelte System der christlichen Gewißheit.

Doch aber wollen beide denselben Platz ausfüllen, nämlich die christliche Wahrheit darlegen, wie sie durch den Glauben dem

Christen innerlich gewiß ist. Beide haben nicht neben einander Platz. Wenn wir uns daher überzeugt haben, daß es ein System der christlichen Glaubenserkenntniß ist, woran wir gewiesen sind, was uns gegeben ist, und dessen sorgfältige Darstellung wir allererst von der Dogmatik zu fordern haben, dann folgt, daß wir das System der christlichen Gewißheit ablehnen müssen. Aber dann muß sich auch zeigen lassen, daß in diesem einem richtig erkannten Bedürfniß auf irrige Weise zu genügen gesucht wird, und worin der Irrthum der Methode wie der Fragestellung besteht. Und das möchte ich nun in aller Kürze zu zeigen versuchen.

Den Irrthum, der dem System der christlichen Gewißheit von Frank zu Grunde liegt, erblicke ich aber darin, daß die christliche Erkenntniß hier in eine falsche Parallele zum Naturerkennen gesetzt, als diesem entsprechend aufgefaßt und behandelt wird. Wie wir auf dem Gebiet der Natur den Zusammenhang von Ursache und Wirkung zu ermitteln, aus der Wirkung die Ursache zu erkennen suchen, in derselben Weise wird hier ein innerlich nothwendiger Zusammenhang zwischen dem Gott des christlichen Glaubens und der Wiedergeburt konstruirt. Deßhalb kann Frank auch als auf eine Analogie und erläuternde Thatsache auf die Spektralanalyse hinweisen, welche aus den Sonnenstrahlen die stoffliche Beschaffenheit der Sonne zu erschließen ermöglicht — zum deutlichen Beweis, daß er bei seinem Verfahren die Methode des Naturerkennens bestimmt im Auge hat. Allerdings wird auch der Unterschied erwähnt. Die sittliche Erfahrung wird als ein mittleres Gebiet zwischen der natürlichen und der spezifisch christlichen Erfahrung genannt. Aber dadurch wird die wesentliche Gleichheit nicht aufgehoben gedacht. Es ist das nur ein modifizirender Umstand, der beachtet werden muß, der aber die Gleichheit der Erkenntnißmethode nicht aufhebt. Die christliche Gewißheit des mit der Kirchenlehre genau vertrauten und ihr anhängenden Subjekts wird als Naturthatsache genommen, und in dieser gegebenen Größe werden die inneren Zusammenhänge nachgewiesen, wie wenn es sich um einen einheitlichen Complex gegebener Naturerkenntniß handelte. Das aber ist falsch. Dabei wird völlig außer Acht gelassen, daß die christliche Glaubens-

erkenntniß ein eigenthümliches Erkenntnißgebiet für sich und gänzlich anderer Art ist als alles, was Naturerkennen heißt. Die Grundthatsache ist beide Male eine verschiedene, drüben ist es der Zwang der Wirklichkeit, den wir erfahren, hüben ist es die innere Gewißheit des eigenen Lebens. Dort kommt Erfahrung und Erkenntniß zu Stande, indem wir auf eine solche nöthigende Weise mit den Dingen in Berührung und Wechselwirkung kommen, hier dagegen, indem wir vermittelst der geschichtlichen Erziehung, in welcher der Geist Gottes waltet, zum Bewußtsein und zur Gewißheit geistigen Personlebens erzogen und erhoben werden.

Oder muß es heißen, daß Gewißheit doch Gewißheit bleibe, daß irgendwelche formale Aehnlichkeit und Verwandtschaft doch zwischen der natürlichen und christlichen Gewißheit, zwischen dem Naturerkennen und der Glaubenserkenntniß anzunehmen sei, daß nur diese von Frank behauptet werde, während eben er die sachliche Verschiedenheit in jeder Weise betone? Nun, gerade diese formale Aehnlichkeit oder Verwandtschaft ist es, deren Vorhandensein ich bestreite. Die eine und die andere Gewißheit ist verschieden begründet, das eine und das andere Erkennen steht jedes unter seinen eigenthümlichen Bedingungen. Und darum wird die christliche Erkenntniß, die Glaubenserkenntniß ist und auf der Gewißheit des Glaubens beruht, in ihrer Eigenthümlichkeit geschädigt und verkannt, indem sie in diese Parallele mit dem Naturerkennen hineingezwängt wird.

Etwas ganz anderes ist es, ob nicht doch die natürliche und die christliche Gewißheit in formaler Beziehung, sei es auf einander, sei es auf ein beiden gemeinsames zurückgeführt werden können. Das ist freilich der Fall. Und es muß der Fall sein, da Gewißheit Gewißheit bleibt. Geht man aber dem näher nach, dann ergiebt sich, daß auch die Gewißheit, welche das theoretische Erkennen begleitet, schließlich in der Gewißheit des eigenen Lebens wurzelt. Denn die Unfreiheit und der Zwang der Thatsachen, worauf sie beruht, wird nur wirklich, indem wir selbst als lebendige Wesen sie erfahren, als ein in unserem Bewußtsein und seiner Gewißheit gegebenes. Aber das ist dann nicht etwas, was dem Verfahren Frank's zur Unterstützung dienen könnte. Denn es

hebt nicht auf, daß das Grunddatum der Gewißheit und das Zustandekommen der Erkenntniß, welcher sie einwohnt, jedes Mal ein ganz verschiedenes ist. Und sofern man etwas daraus folgern wollte, würde es dazu führen, zu sagen, daß die Gewißheit der Naturerkenntniß irgendwie der Gewißheit unterzuordnen sei, welche die elementare Grundlage der christlichen Gewißheit bilde. Niemals aber würde sich daraus die Berechtigung ableiten lassen, die Glaubenserkenntniß in die Formen des Naturerkennens hineinzuzwängen. Und da nun dies im Frank'schen System der Gewißheit geschieht, so ist und bleibt es in seinem Grundgedanken verfehlt.

Allerdings ist hierbei die Richtigkeit dessen vorausgesetzt worden, was ich im ersten Abschnitt dieser Erörterung über die Gewißheit im allgemeinen und über die Gewißheit der christlichen Glaubenserkenntniß im besonderen entwickelt habe. Es bleibt daher der Einwand, daß Frank von ganz anderen allgemeinen Voraussetzungen ausgehe, und daß seine Theorie der christlichen Vergewisserung als einer von der zentralen Thatsache der Wiedergeburt auf die einzelnen Glaubensobjekte sich erstreckenden eben aus diesen Voraussetzungen sich ergebe. Um deßwillen müssen wir auf diese Voraussetzungen einen Blick werfen.

Zwei Gedanken sind es, in denen sie gegeben sind. Der eine ist der, daß die Erfahrung überall auf der Gleichartigkeit von Subjekt und Objekt beruht. Der andere lautet dahin, daß die Gewißheit aus dem Vergleich von Erfahrung und Erkenntniß entspringt, aus der Einsicht nämlich, daß beide sich decken. Diesen Gedanken kommt aber, dem einen wie dem anderen, nur eingeschränkte Gültigkeit zu. D. h. es sind nicht allgemeine Prinzipien, welche sich durch alles, was Erfahrung, Erkenntniß und Gewißheit heißt, hindurchziehen. Es liegt mithin auch nichts darin, was der Parallelisirung der christlichen Glaubenserkenntniß mit dem Naturerkennen zur Rechtfertigung dienen könnte.

Was zunächst den Satz betrifft, daß die Erfahrung (und folglich die Erkenntniß) auf der Gleichartigkeit von Subjekt und Objekt beruht, so gilt er in der That von Erfahrung und Erkenntniß auf dem Gebiet des geistig-geschichtlichen Lebens. Wir haben

es da mit unserem eigenen Leben zu thun, welches wir daher aus unserer inneren Erfahrung deuten dürfen und uns nur vermittelst solcher Deutung zum Verständniß bringen können. In demselben Maaß, als die Gleichartigkeit abnimmt, und diese Deutung folglich in die Irre geht oder überhaupt versagt, wird auch Erfahrung und Erkenntniß unsicher. Etwas ähnliches findet dagegen auf dem Gebiet des Naturerkennens nicht statt. Die Physiologie der Sinneswahrnehmungen, auf welche sich Frank wiederholt bezieht, kommt für diese Frage gar nicht in Betracht, da sie völlig unerklärt läßt, wie aus den Bewegungsvorgängen (Schallwellen ꝛc.) Empfindung (Ton ꝛc.) wird. Ja, indem sie uns vor diese nicht weiter abzuleitende Thatsache stellt, macht gerade sie uns besonders deutlich, daß die dem Naturerkennen zu Grunde liegende Erfahrung nicht auf einer solchen Gleichartigkeit von Subjekt und Objekt beruht. Ich sage das nicht, um die Anwendung zu bestreiten, welche Frank von jenem allgemeinen Satz auf die christliche Erfahrung und Glaubenserkenntniß macht. Es ist gewiß richtig, daß wir Gott nur erkennen können, weil er uns nach seinem Bilde geschaffen hat, und daß wir ihn nur in demselben Maaß wirklich erkennen, als wir seines Geistes durch den Glauben theilhaftig werden. Was ich beanstande, ist die Zusammenstellung mit der Sinneswahrnehmung und dem Naturerkennen, dies, daß nun auch auf dem geistlichen Gebiet von Organen der Wahrnehmung u. s. w. gesprochen wird. In bildlicher Rede kann man sich so ausdrücken, so genommen wird es von Niemandem mißverstanden werden. Aber hier dient es der falschen Parallele der Glaubenserkenntniß mit dem Naturerkennen, welche den eigentlichen Irrthum der Frank'schen Theorie ausmacht.

Wenn es dann weiter von der Gewißheit heißt, sie entspringe aus dem Vergleich von Erfahrung und Erkenntniß, daraus, daß wir inne werden, wie beide sich decken, so trifft auch das nur in beschränkter Weise zu. In der wissenschaftlichen Forschung versichern wir uns etwa in dieser Weise der Richtigkeit eines allgemeinen Urtheils oder Lehrsatzes, insbesondere wo die Natur das Objekt der Forschung bildet. Aber die Grundthatsache ist das auch auf diesem Gebiet nicht. Die Gewißheit haftet ursprünglich

an dem Zwang der Thatsachen, den wir erfahren. Und diese Erfahrung ist der eigentliche Quell der Erkenntniß. Eben deßhalb vergewissern wir uns der Wahrheit eines Lehrsatzes an dem Vergleich mit der Erfahrung, weil in ihr die Gewißheit liegt. Controliren wir umgekehrt in manchen Fällen die Gewißheit der einzelnen Erfahrung an einem Vergleich mit der wissenschaftlichen Theorie, so hat das seinen Grund darin, daß die Erfahrung jeweilen ungenau sein und Irrthum einschließen kann. Die Theorie kommt aber dabei als Controle in Betracht, nur weil sie eine ganze Summe aufgespeicherter und sorgfältig bearbeiteter Erfahrung repräsentirt. In der Erfahrung allein entspringt die Gewißheit, in dem Zwang der Thatsachen, welchen sie einschließt. So auf dem Gebiet des Naturerkennens. Dasselbe findet statt, wo es sich um die Erkenntniß des geistig-geschichtlichen Lebens handelt, nur daß hier in demselben Maaß, als das einzelne und individuelle Bedeutung gewinnt, die allgemeine Theorie an Werth verliert. Was sich gleich bleibt, ist vor allem dies, daß der Zwang der Thatsachen entscheidet, daß wir eines Sachverhalts gewiß werden, wenn es diesen herzustellen gelingt, aber ungewiß bleiben, wenn sich das nicht erreichen läßt. Dagegen hat es nun mit der Gewißheit der im engeren Sinn sittlichen Erkenntniß und christlichen Glaubenserkenntniß in der früher beschriebenen Weise eine völlig andere Bewandtniß. Da kann von einem Vergleich der Erfahrung und Erkenntniß gar nicht die Rede sein. Beide treten gar nicht hinlänglich aus einander, um verglichen werden zu können. Die Erkenntniß bildet sich, indem die Erfahrung gemacht wird, oder in der Aneignung der Erkenntniß entsteht die Erfahrung, beides hängt aufs engste zusammen. Hier trifft also die von Frank gegebene Beschreibung der Gewißheit überhaupt nicht zu. Es ist ein vergebliches Bemühen, die Gewißheit des Naturerkennens und die Gewißheit der Glaubenserkenntniß auf eine gleichlautende Formel zu bringen. Und deßhalb bleibt es dabei, daß das System der Gewißheit von Frank auf einem irrigen Grundansatz beruht. Der Irrthum ist der, daß die Eigenthümlichkeit der christlichen Glaubenserkenntniß verkannt, daß sie in die Formen des Naturerkennens hineingezwängt wird.

Dieser Irrthum rächt sich dann auch dadurch und wird daran besonders deutlich, daß im einzelnen mehrfach Zusammenhänge konstruirt werden, welche nicht in der Sache liegen, sondern allererst der Theorie zu Liebe und d. h. willkürlich hergestellt worden sind. Das am meisten charakteristische Beispiel hierfür ist die Art und Weise, wie gezeigt wird, daß die Gewißheit der Wiedergeburt auch zur Vergewisserung von der Dreieinigkeit Gottes führt. Da heißt es, daß die Wiedergeburt als einheitliche Thatsache auch der Einheitlichkeit des in ihr wirksamen transscendenten Faktors, des Einen absoluten persönlichen Gottes versichert, daß sie aber weiter ein mannichfaltiges einschließt und dadurch zur Vergewisserung des dreieinigen Gottes wird: der transscendente Faktor ist nämlich ein anderer, sofern er das Schuldbewußtsein bedingt, ein anderer, sofern das Verhältniß der Schuldfreiheit auf ihn zurückgeführt werden muß, ein anderer, insofern das Subjekt durch ihn in jenes Verhältniß sich hineinversetzt weiß — und doch ist es der Eine absolute persönliche Gott. Dies alles aber nach der Erfahrung des Christen!

In der That, das ist gar nichts anderes als eine der Theorie zu Liebe erfundene willkürliche Konstruktion. Die Trinitätslehre ist in einem ganz anders gearteten komplizirten geschichtlichen Prozeß entstanden und wird hier in eine ihr ursprünglich fremde Verbindung mit der evangelischen Heilsauffassung gebracht. Vollends weiß die Erfahrung des Christen, wenigstens des frommen Laien, von dem allen nichts. Wer sich die Mühe giebt, zu erkunden, was aufrichtig fromme Laien, die an der überlieferten Kirchenlehre nicht gerüttelt wissen wollen, über die Trinitätslehre denken, der wird in der Regel finden, daß sie Vorstellungen davon haben, welche an den Tritheismus streifend den orthodoxen Vätern als ein ketzerischer Greuel gegolten haben würden. Werden sie darauf aufmerksam gemacht, dann erklären sie es für Sache der Theologen, hierüber genauer orientirt zu sein. Versucht man aber, ihnen eine Gedankenreihe, wie die von Frank entwickelte, nahe zu bringen, dann lautet die Antwort: das sei überaus gesucht, und davon wüßten sie nichts. Natürlich! Denn was hier dargelegt wird, ist gar nicht die Erfahrung des Christen, sondern

eine eigenthümliche theologische Theorie, kraft welcher das Dogma in diese Erfahrung hineingedeutet und hineingelegt wird, obwohl bei seiner Entstehung noch ganz andere Faktoren als die Frömmigkeit und nun gar der evangelische Heilsglaube mitgewirkt haben. Genau genommen ist daher auch gar nicht das System der Gewißheit das erste, sondern das Dogma, wie es von Frank im „System der christlichen Wahrheit" vorgetragen wird, steht zuerst fest, und das System der Gewißheit ist der Versuch, dieses Dogma als den Inhalt der evangelischen Heilserfahrung zu erweisen und dadurch gegen Einwände zu sichern, ein Versuch, der mißlingt und mißlingen muß, weil er zusammenzwängt, was nicht zusammengehört.

Aber nicht das ist hier die Absicht, die Theologie Frank's nach allen Seiten hin zu würdigen und zu prüfen. Wir sind auf diese kritischen Erwägungen nur geführt worden, weil wir erkannten, daß die Dogmatik jedenfalls zuerst eine sorgfältige und genaue Darstellung der christlichen Glaubenserkenntniß zu bieten habe, und sich die Frage ergab, ob dieser Aufgabe etwa in der Weise zu genügen sei, wie es in Frank's System der christlichen Gewißheit geschieht. Die Antwort ist verneinend ausgefallen. Was da geboten wird, ist gar keine Darstellung der christlichen Glaubenserkenntniß und will es auch gar nicht sein. Da es aber offenbar das gleiche von uns betonte Bedürfniß ist, welches auch Frank empfindet, und das er durch das System der Gewißheit befriedigen will, so mußten wir zeigen, daß es auf diese Weise nicht geschehen kann und soll. Wir erkennen daher zwar das Verdienst Frank's um die evangelische Theologie, welches in dem Unternehmen als solchem liegt, bereitwilligst an. Wir betonen aber ebenso nachdrücklich, daß dessen nähere Gestaltung und Durchführung der Sache nicht entspricht. Die Eigenthümlichkeit der christlichen Glaubenserkenntniß kommt dabei nicht zur Geltung, bleibt nicht erhalten, sondern geht in der falschen Parallelisirung mit dem Naturerkennen zu Grunde.

Und nun ist es nicht einmal die Regel, sondern eine Ausnahme, daß es überhaupt als Aufgabe erkannt und bearbeitet wird, die christliche Glaubenserkenntniß in ihrer inneren Ver-

gewisserung darzustellen. Die Regel ist, daß das ganz unterbleibt, und in der Dogmatik sofort die Gnosis entwickelt wird, d. h. die wissenschaftliche Erkenntniß der Glaubensobjekte, welche der Dogmatiker auf Grund des Glaubens zu erreichen vermag. Wir werden daher weiter fragen müssen, ob darin ein Ersatz für das von uns geforderte liegt, und was überhaupt davon zu halten ist. Als Vertreter dieser Richtung mag aber Dorner gelten, nicht bloß weil er zu ihren hervorragenden Vertretern in der neueren Theologie gehörte, sondern auch weil er in der Pisteologie, die er dem dogmatischen System vorausschickt, sich eingehend über die Frage ausgesprochen hat.

Die Meinung Dorner's ist aber die, daß der Glaube eine Art intuitiver, unmittelbarer Gewißheit besitzt, unabhängig von aller wissenschaftlichen Erkenntniß, daß es nun jedoch die Aufgabe der Wissenschaft ist, diese Gewißheit durch diskursives Denken zu einer vermittelten, auch wissenschaftlich beglaubigten zu machen. Der Glaube bleibt dabei die Voraussetzung und kann niemals entbehrt werden, kann es so wenig, wie auf anderen Erkenntnißgebieten die unmittelbare Gewißheit der Erfahrung entbehrlich wird. Auch die wissenschaftliche Erkenntniß muß immer wieder auf den Glauben zurückgreifen und ihre Resultate an ihm prüfen. Ja, es findet eine Wechselwirkung zwischen beiden statt. Das wissenschaftliche Denken führt den Gläubigen zu neuen Erfahrungen, aus welchen der Glaube erhöhte Kraft und Gewißheit schöpft. Und indem wir durch Gebet und gläubige Betrachtung immer wieder den unmittelbaren Kontakt mit Gott, dem eigentlichen Gegenstand der Erkenntniß, suchen, werden wir mit größerer Aussicht auf Erfolg zur wissenschaftlichen Arbeit zurückkehren. Ganz falsch wäre es aber demnach, bei dem Glauben als solchem stehen zu bleiben. Der Glaube ist das Prinzip des christlichen Erkennens wie des christlichen Wollens, darf aber nicht schon für Ende und Ziel genommen werden. So wenig wir im Wollen und Handeln bei dem Glauben als dem Prinzip stehen bleiben dürfen, so gewiß hier die Ausführung und Durchführung im einzelnen nothwendig ist, so auch, was die Welt des Erkennens betrifft. Darin erst erweist sich der Glaube als Prinzip,

daß er sich die ganze Welt des Erkennens assimilirt und sie durchdringt.

Indem Dorner so urtheilt, hat er zugleich die Rücksicht auf den Beweis des Christenthums im Auge, wie ja denn diese von Anfang an in der Gestaltung der Dogmatik mitgewirkt hat. Die christliche Erkenntniß, welche die Dogmatik auf Grund des Glaubens entwickelt, hat nach Dorner die Einheit und den Zusammenhang klar zu machen, in welchem die Welt der Schöpfung und die Welt der Erlösung mit einander stehen. Dadurch giebt sie ein umfassendes ganze der Erkenntniß, an welchem erhellt, daß der Christ, vom Prinzip des Glaubens geleitet, nicht etwa mit der sonstigen wissenschaftlichen Erkenntniß in Spannung geräth, sondern das Ziel alles menschlichen Erkenntnißstrebens erreicht. Nun ist diese apologetische Rücksicht in der That aller Beachtung werth. Wir erkennen die Aufgabe unweigerlich an, daß irgendwie nachgewiesen werden muß, wie sich die Erkenntniß des Glaubens mit unserer sonstigen Erkenntniß in der Einheit eines Bewußtseins verträgt. Aber darauf haben wir hier nicht näher einzugehen. Der christliche Glaube ist unabhängig von apologetischen Erörterungen. Die Aufgabe, die in ihm enthaltene Erkenntniß darzustellen, bleibt dieselbe, ganz einerlei, wie sich die Apologetik gestaltet. Wir können daher im Folgenden dies Moment einstweilen ausscheiden. Eine Bemerkung darüber wird sich zum Schluß von selbst ergeben. Für jetzt wenden wir unsere Aufmerksamkeit ausschließlich der Frage zu, was von einer solchen Ausführung der dogmatischen Aufgabe zu halten ist.

Allererst aber machen wir uns klar, in welches Verhältniß sie beiderlei Erkennen zu einander setzt, das im Glauben enthaltene Erkennen, welches in den ihm eigenthümlichen inneren Beziehungen steht, und das objektive Erkennen, welches die Dogmatik als Wissenschaft übt. Denn davon sind wir ausgegangen, daß das die eigentliche Grundfrage sei. Und da erhellt nun leicht, daß beides hier gar nicht scharf auseinandergehalten und dann kombinirt, sondern daß es von vornherein als in einer Linie liegend gefaßt wird. Daß die Glaubenserkenntniß in anderen inneren Beziehungen steht als das theoretische Erkennen sonst, bleibt zwar nicht un-

beachtet, es wird ja betont, daß der Glaube als eine eigenthümliche Art innerer Erfahrung und Gewißheit niemals entbehrlich wird, sondern immer die Voraussetzung bildet. Aber es wird nicht in der Weise scharf hervorgehoben und zum Bewußtsein gebracht, wie es die Sache fordert. Die Ergänzung dazu liegt dann in dem anderen, daß auch das dogmatische Erkennen nicht als ein streng objektives zur Geltung kommt. Es wird in einer gewissen Analogie mit der Glaubenserkenntniß festgehalten. Der Dogmatiker muß nicht bloß deßhalb durch eigene Erfahrung und innere Ueberzeugung am Glauben betheiligt sein, weil er sonst das Objekt nicht kennt, mit dem er es zu thun hat, sondern diese innere Betheiligung ist nothwendig, weil er in der dogmatischen Erkenntniß selber ein dem Glauben verwandtes Erkennen übt. Die Glaubenserkenntniß wird ihrer Art nach der wissenschaftlichen Erkenntniß und das dogmatische Erkennen seiner Art nach dem des Glaubens angenähert. Beide verhalten sich wie Stufen zu einander. Es hat damit dieselbe Bewandtniß wie sonst mit dem gewöhnlichen Erkennen und der Wissenschaft. Diese ist eine Vervollkommnung von jenem, kann aber niemals die Funktionen und Mittel entbehren, durch welche das gewöhnliche Erkennen zu Stande kommt. Und eben weil diese Analogie vorschwebt, wird es, wie früher erwähnt, für selbstverständlich genommen, daß es so sei, und wird es gar nicht besonders gerechtfertigt, daß nicht allererst die Glaubenserkenntniß selbst, diese als solche ohne alle weitere Zuthat und Vervollkommnung, zur Darstellung gelangt.

Aber in Wahrheit heißt das nichts anderes als den Glauben degradiren, ihn einer sei es nun wirklichen oder vermeintlichen Gnosis als dem höheren unterordnen, ihn für einen schwachen und dürftigen Anfang erklären, über den hinauszustreben hat, wer das vollkommene, wer Ziel und Ende erreichen will. Namentlich wird dabei verkannt, ja implicite geradezu verleugnet, daß der Glaube ein in seiner Art wirkliches und vollständiges Erkennen ist, eine eigenthümliche Gewißheit, an der es nichts zu verbessern giebt, die durch wissenschaftliche Mittel nicht gesteigert oder gewisser gemacht werden kann, die durch ein solches Unternehmen vielmehr nur zu leicht ihrer eigenen Art entfremdet und

dadurch verdorben wird. Und die Konsequenz des Standpunktes verlangt es nichtsdestoweniger, diese Entfremdung für alle oder wenigstens für möglichst viele Christen herbeizuführen. Denn es gehört nach dieser Anschauung durchaus zur christlichen Vollkommenheit, über den Glauben hinaus und zur eigentlichen Gnosis zu gelangen. Darauf führen die Worte Dorner's auch ganz direkt. Es liegt das in der Parallele mit dem Wollen und Handeln, die er zieht, auf die er sich beruft. Denn auf sittlichem Gebiet steht es freilich gar nicht in Frage, daß der Glaube zu einer lebendigen Kraft des Handelns werden, daß er bei jedem nach dem Beruf, den er empfangen, in einer entsprechenden Lebensführung sich äußern soll. Wird nun vom Glauben gesagt, daß er kraft derselben inneren Nöthigung auch im Erkennen wirksam werden und zu einer Fülle der Erkenntniß führen müsse, so liegt doch darin, daß auch das nothwendig zum Christenthum gehört und in irgend einem Maaß bei allen erstrebt werden soll.

Ich möchte dies nicht mißverstanden wissen. Es liegt mir selbstverständlich völlig fern, denen, welche wie Dorner die hier besprochene dogmatische Methode befolgen (geschweige denn diesem selbst), nachzusagen, daß sie den Glauben geringschätzten. Ich bezweifle nicht, daß sie so hoch von ihm denken, wie es sich für evangelische Christen gebührt. Was ich bestreite, ist lediglich die dogmatische Methode. Von ihr gilt, daß sie zu etwas derartigem führt auch wider den Willen derer, die sie befolgen. Und zwar deßhalb, weil eine irrige Beurtheilung des Glaubens zu Grunde liegt, weil verkannt wird, daß der Glaube selbst ein wirkliches, umfassendes, in seiner Art vollständiges Erkennen ist. Eine Methode aber, welche das verleugnet, ist falsch, und wir werden nur erreichen, was wir alle wollen und erstreben, daß nämlich auch die Dogmatik den Glauben, seine seligmachende Erkenntniß in uns und anderen fördere, wenn wir diese Methode aufgeben, wenn wir es statt dessen als die eigentliche Hauptaufgabe der Dogmatik erkennen, die Glaubenserkenntniß darzustellen und zu beschreiben.

Aber, wird man sagen — die Wissenschaft! Wird und kann die Wissenschaft es sich nehmen lassen, hier wie auf allen anderen Gebieten eine andere, eine höhere Erkenntniß zu erstreben,

als der Mensch im gewöhnlichen Leben und d. h. in diesem Fall als der Glaube besitzt? Nun, ich will hier nicht auf die Frage eingehen, ob es überhaupt eine Wissenschaft von Gott giebt oder geben kann. Ich habe den Eindruck, als müßte jeder davor als vor einer Profanirung des Heiligen und dem Tod der wahren Gotteserkenntniß förmlich zurückbeben. Oder denn, wir müßten uns der Vorstellung von der Wissenschaft entäußern, die wir Heutigen nun einmal haben, müßten zur Anschauung der griechischen Väter zurückkehren, die Seligkeit des Christen in der Erkenntniß suchen und die Theologie als eine Wissenschaft denken, die sich aus solcher Erkenntniß aufbaut. Aber das wäre dann freilich eine andere Art, das Christenthum zu haben und zu erleben, als die des neuen Testaments und der Reformation. Jedoch, es laufen in diesem Punkt zu viel Fäden und Beziehungen zusammen, als daß sich mit ein paar Worten wie im Vorbeigehen etwas darüber ausmachen ließe. Nur das muß gesagt werden, daß dieser Vergleich des Glaubens und der Dogmatik auf der einen mit dem gewöhnlichen Erkennen und der Wissenschaft auf der anderen Seite nur sehr ungefähr zutrifft und in der Hauptsache irreführend wirkt.

Sieht man nämlich näher zu, dann ergiebt sich, daß die Wissenschaft gar nicht nach Umfang und Inhalt dasselbe Erkennen ist wie das gewöhnliche Wissen, nur auf eine höhere Stufe erhoben, wie man sich doch das Verhältniß von Glaube und Dogmatik der Voraussetzung nach denken müßte, sondern daß es sich in der Wissenschaft vor allem um eine unübersehbare Erweiterung und Vervollständigung des gewöhnlichen Wissens handelt. Von der Philosophie sehe ich dabei ab, es hat mit ihr eine besondere Bewandtniß, sie kommt hier nicht in Betracht, weil es im gewöhnlichen Erkennen nichts ihr entsprechendes giebt. Aber von der positiven Wissenschaft gilt das gesagte, wie jeder leicht sieht. Werden wir nun sagen, die Dogmatik solle ebenso verfahren und allererst auf eine bewußte, planmäßige, zum Theil künstliche Erweiterung der Erfahrungen ausgehen, in denen der Glaube und seine Erkenntniß entsteht? Als wenn sich dergleichen überhaupt machen ließe! Als wenn das je und irgendwann einmal das Resultat menschlicher Bemühung, als wenn es nicht, wo es zu

Stande kam und echt war, stets und überall ein Werk des Geistes Gottes gewesen wäre! Offenbar, es ist durchaus verfehlt, diese Analogie hier in Anwendung zu bringen. Und das ist nur ein Punkt unter anderen, der zunächst in die Augen springt. Die Wissenschaft hat es daneben in der Regel mit dem mannichfaltigen und wiederkehrenden zu thun, darin bringt sie Einheit und Ordnung, darin ermittelt sie die großen Gesetze des endlichen Geschehens; eben dies ist es, wodurch sie sich wieder vor dem gewöhnlichen Erkennen auszeichnet. Auch das aber trifft bei Glaube und Dogmatik in keiner Weise zu, was nicht erst näher bewiesen zu werden braucht. Oder, mit der Wissenschaft steht es so, daß, wer auf irgend einem Gebiet ihre Erkenntniß erworben, nun nicht wieder zu der lückenhaften und ungenauen Erkenntniß des gewöhnlichen Lebens zurückkehren kann, während wir alle wissen, daß der Glaube niemals entbehrlich wird, daß wir in der Noth des inneren Lebens nicht an die Dogmatik, sondern an den Glauben gewiesen sind. Kurz, wo man näher zusieht, da versagt die Analogie.

Es giebt nur eine Wissenschaft, die hier wirklich als Parallele angezogen werden kann. Und das ist die Ethik. Denn die hat es, sofern sie das sittliche Ideal entwickelt, mit einer Erkenntniß zu thun, welche der des Glaubens wirklich ähnlich ist. Nun suchen wir aber in der Ethik auch nicht eine andere und höhere Erkenntniß des sittlichen Ideals zu gewinnen als die im Gewissen uns gegebene. Wir suchen vielmehr diese uns lebendig gegenwärtige Gewissenserkenntniß zu voller Deutlichkeit zu erheben, durch genaues Eindringen in die geschichtlichen und psychologischen Zusammenhänge einen oder den anderen Irrthum abzuwehren und durch die Anwendung und Ausführung im einzelnen ein volles Verständniß der sittlichen Aufgabe, der verschiedenen Formen des sittlichen Berufs zu gewinnen. Aber niemals bringt uns die Ethik weiter als das Gewissen, niemals versetzt sie uns auf eine höhere Stufe der sittlichen Erkenntniß. Aehnlich verhält es sich mit der Dogmatik. Sie bringt uns nicht über den Glauben und seine Erkenntniß hinaus. Aber auch sie kann diese Erkenntniß, die der Glaube hat, in schärferen Umrissen zeichnen, Verirrungen ab-

wehren und die Fülle der Wahrheit zum Bewußtsein bringen, die dem Glauben geschenkt ist. Nur daß sie, wenn sie wirklich diesen Werth haben und dadurch der Christenheit und der Kirche dienen soll, keine höhere dem Glauben überlegene Gnosis entwickeln darf, sondern sich darauf beschränken muß, die Erkenntniß des Glaubens genau und sorgfältig darzustellen.

Indessen, bei alle dem kann man fragen, was denn daran liege, ob es in der Dogmatik so oder anders gemacht werde. Es sei ohnehin dafür gesorgt, daß die Bäume nicht in den Himmel wachsen, auch wer in der Dogmatik eine höhere Gnosis zu entwickeln trachte, bekenne doch, den Glauben als Grundlage nicht entbehren zu können, und werde auch nicht viel anderes zu entwickeln wissen, als wer sich auf eine Darstellung der Glaubenserkenntniß beschränken zu sollen meine. In der That ist es die entscheidende Frage, die mit einer solchen Erwägung aufgeworfen wird. Denn wenn wirklich nicht viel darauf ankäme, ob so oder so, dann verlohnte es sich der Mühe nicht, so ausführlich darauf einzugehen und so weitläufig davon zu handeln. Es kommt aber alles darauf an. Denn die falsche Methode, welche wir hier kritisiren, verdirbt den Glauben und verfälscht die Wahrheit. Und deßhalb ist es nicht eine nebensächliche, sondern eine Frage von durchschlagender Bedeutung, mit der wir es zu thun haben.

Sie verdirbt den Glauben, indem sie ihn seinem wahren Zusammenhang entfremdet, darauf ist gelegentlich schon verwiesen worden. Indem ich es wiederhole, betone ich namentlich, daß der Glaube dadurch nothwendig in ein bloßes Fürwahrhalten verwandelt und dieses Fürwahrhalten als eine Bedingung der Seligkeit genommen wird. Natürlich, man fügt hinzu, daß sich nun am Fürwahrhalten die innere Erfahrung entwickeln solle, und daß das Fürwahrhalten in keiner Weise als gesetzliche Leistung verstanden werden dürfe. Aber man thut dabei alles, um diese Irrthümer wieder zu erzeugen und lebendig zu erhalten. Denn wenn die christliche Erkenntniß die Form objektiver Beschreibung der Glaubensobjekte erhält, dann kommt eben eine Lehre heraus, die sich an den Intellekt wendet, wie es die orthodoxe Dogmatik that. In der Beziehung auf eine solche Lehre ist der Glaube

aber Fürwahrhalten und nichts als dies, kann er nichts anderes sein, das Band zwischen Erkenntniß und innerer Lebensgewißheit ist einmal zerschnitten und kann nicht nachträglich wieder in der richtigen Weise hergestellt werden. Es wird in der Weise wiederhergestellt, daß aus diesem Fürwahrhalten eine Bedingung der Seligkeit gemacht wird. Liegt doch auch am Tage, daß dies Unwesen unter uns weit verbreitet ist. Die sich kirchlich nennende Presse lehrt es jeden Tag. Und die Schuld daran trägt auch der falsche Betrieb der Dogmatik.

Weiter aber wird die Wahrheit selbst dadurch verfälscht. Denn wir haben Wahrheit nur in der bestimmten, jedes Mal durch die Sache bedingten Beziehung des Subjekts auf das Objekt. Das gilt auf allen Gebieten der Erkenntniß, von der Wahrheit in jeder Form und Gestalt. Es ist ein völlig vergebliches Bemühen, davon absehen oder darüber hinauskommen zu wollen. Handelt es sich aber um die Erkenntniß Gottes und die Erkenntniß aller Dinge, wie sie aus der Gotteserkenntniß folgt, dann ist eben der Glaube und nur der Glaube die Beziehung des Subjekts auf das Objekt, in welcher uns die Wahrheit gegeben ist. Ueber die Glaubenserkenntniß hinausgehen und eine Gnosis als objektive, wissenschaftliche Erkenntniß der Glaubensobjekte an deren Stelle setzen heißt nichts anderes als die inneren Beziehungen verändern, in welchen allein die Gotteserkenntniß uns zugänglich wird. Damit und dadurch wird aber die Wahrheit selbst verfälscht. Gott in der Weise und mit den Mitteln der Wissenschaft erkennen wollen ist eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. Es heißt nichts anderes als mit den Augen hören und mit den Ohren sehen wollen. Die Gewißheit, die uns hier gegeben, ist keine andere und kann keine andere sein als die Erweiterung der inneren Gewißheit unseres eigenen Lebens, von welcher die Rede war. Sollte es hier objektive wissenschaftliche Erkenntniß geben, so müßte auch die Gewißheit hier auf der Erfahrung beruhen, in welcher wir den Zwang des wirklichen inne werden. Ist das der Natur der Sache nach ausgeschlossen, so gilt dasselbe auch von der entsprechenden wissenschaftlichen Erkenntniß. Was es hier giebt, ist eine persönliche Gewißheit und dem entsprechend eine

im Glauben wurzelnde Erkenntniß. Daraus nichtsdestoweniger eine objektive Erkenntniß machen, läuft auf eine Veränderung der Wahrheit selbst hinaus.

Das läßt sich auch im einzelnen nachweisen. Gerade gleich bei der Gotteserkenntniß wird es besonders deutlich. Daß wir im christlichen Glauben Gott erkennen als Geist, als persönlichen Willen, als die heilige Liebe, hat alles seine lebendigen Beziehungen im Glauben und wird in diesem Zusammenhang vollkommen verständlich. Es sind das lauter Aussagen über „das Absolute", d. h. über das letzte Ziel des Willens und die höchste in allem wirklichen waltende Macht. Wir bekennen uns damit zu der unbedingten Unterordnung alles naturhaften unter den geistigen Zweck. Wir sagen damit, daß nicht das Erkennen und Wissen das Höchste im geistigen Leben ist, sondern der persönliche Wille. Wir bringen zum Ausdruck, daß wir den Inhalt dieses persönlichen Willens kennen, der die eigentliche Macht über alles wirkliche ist. In der heiligen Liebe erkennen wir ihn, die Liebe erfahren wir als beides in einem, als das beseligende höchste Gut und als das den Willen unbedingt verpflichtende Ideal. In diesen Beziehungen steht die christliche Gotteserkenntniß. Sie wird nur wirklich, wo sie so den Menschen selbst erhebt zu dem lebendigen Gott und die Züge seines Bildes ihm aufprägt. Daß Gott ist und daß er das alles ist, als was wir ihn erkennen, auch abgesehen von der Welt, das liegt freilich implicite mit drin. Es ist ja wirkliche Erkenntniß Gottes, des Absoluten, die wir im Glauben erreichen. Aber wir erkennen Gott nur in diesen Beziehungen zu uns, davon absehen heißt mit der Stange in der leeren Luft herumfahren. Nicht Gott selbst oder sein ewiges Wesen, wohl aber *unsere Erkenntniß* Gottes hängt davon ab und ist daran gebunden, daß er der Gott dieser Welt und *unser* Gott hat werden wollen.

Wiederum, wenn wir die konkreten Bedingungen erwägen, unter welchen diese Gotteserkenntniß des Glaubens zu Stande kommt, dann finden wir, daß sie nur entsteht und sich nur behaupten kann in der Beziehung auf die Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Hier allein ist die sich selbst beglaubigende Offen-

barung Gottes gegeben, welche den Glauben dessen überführt, daß es mit Gott eine solche Bewandtniß hat, wie er erkennt. Und zwar gehört diese Offenbarung Gottes selbst in den Zusammenhang der Gotteserkenntniß hinein, ist in ihrem Gegenstand mit gesetzt. Anders kommt Gotteserkenntniß überhaupt nicht zu Stande als in einer solchen Beziehung auf Offenbarung. Und hier ist die Offenbarung eben der Mensch Jesus Christus, sein geschichtliches Leben und Wirken in der Welt. Ebenso ergiebt sich, daß Gotteserkenntniß in dem vollkommenen Sinn des christlichen Glaubens nur wirklich wird, wenn und wo sie in der eben beschriebenen Weise Wurzeln schlägt im Wesen und Leben und Wollen des Menschen und ihn dadurch in die Aehnlichkeit Gottes hineinzieht, d. h. wenn und wo der Mensch an Gottes Geist Theil gewinnt, in ihm das Prinzip seines eigenen Personlebens hat und findet. Auch das ist eine wesentliche und unveräußerliche Bestimmtheit der christlichen Gotteserkenntniß. Weder der Hinweis auf jene Beziehung zur Offenbarung in Jesus Christus, noch die Hervorhebung dieser Hineinversetzung in den Geist Gottes kann fehlen, wo es sich um eine zusammenfassende Formulirung der christlichen Gotteserkenntniß handelt. Und daraus ergiebt sich dann eine Lehre von der Dreieinigkeit. Nur nicht eine solche, welche eine entfernte transscendente Voraussetzung des Glaubens ausspricht, sondern eine Lehre, welche die immer lebendigen und nie zu entbehrenden Beziehungen zum Ausdruck bringt, in welchen die Gotteserkenntniß des christlichen Glaubens steht.

Nicht um hier den Inhalt der christlichen Gotteserkenntniß darzulegen ist das jetzt gesagte ausgeführt worden. Dafür würde eine solche flüchtige Skizze in keiner Weise genügen. Es sollte nur angedeutet werden, in welcher Weise die Gotteserkenntniß dem Glauben gegeben ist, um daran die Frage anzuschließen, was aus ihr wird, wenn die Dogmatik nun, statt die Erkenntniß des Glaubens darzustellen, eine objektive wissenschaftliche Erkenntniß Gottes erstrebt. Indem dabei vom Glauben abgesehen wird, kommen Sätze heraus, die beziehungslos sind, die entweder ins rein abstrakte und negative verlaufen, um zum Ausdruck zu bringen, daß Gott nicht die Welt ist, oder dann doch wieder auf Analogien

des endlichen Lebens zurückgreifen, aber unter Verleugnung der Beziehungen, in denen dieses steht. Es wird der Versuch gemacht, ein Allwesen zu beschreiben, welches nur sich selbst hat und kennt und nur zu sich selbst im Verhältniß steht, ein Versuch, der, um nicht mythologisch zu werden, möglichst abstrakt gehalten werden und um nicht rein abstrakt und leer zu bleiben doch wieder mythologische Züge aufnehmen muß. Die tröstlichen, beseligenden Wahrheiten des Glaubens aber werden auf diesem Weg in problematische Sätze verwandelt, an die sich nicht wohl zu hebende Schwierigkeiten knüpfen. Daß Gott geistige Persönlichkeit ist, scheint mit seinem absoluten Wesen in Widerspruch zu gerathen und wird angefochten, wo nicht die praktischen Motive des Glaubens den Verstandesbedenken die Stange halten. Die sittliche Vollkommenheit Gottes scheint ein unfaßbarer Gedanke zu sein, da die sinnlichen und sozialen Beziehungen, in denen allein wir eine sich bethätigende sittliche Vollkommenheit kennen, so wenig für ihn vorhanden sind, als die Form des Gehorsams, in welcher sie sich unter uns verwirklicht, auf ihn übertragen werden kann. Die Liebe Gottes, in deren Erkenntniß sich allererst die christliche Gotteserkenntniß vollendet, wird in den Hintergrund gerückt oder wohl gar die Rede davon als etwas bildliches verstanden, was nicht so eigentlich genommen werden darf. Denn wie kann man sich die Liebe Gottes begreiflich machen, sobald man darauf ausgeht, ihn an und für sich selbst, abgesehen vom Glauben zu erkennen, da doch Liebe immer nur zwischen zweien ist, Gott aber Einer ist? Vollends wird unmögliches versucht, wenn der christliche Glaube an Gott als unseren Vater, an seine vollkommene Offenbarung in Jesus Christus und seine Selbstmittheilung durch den Geist zum Anlaß genommen wird, das Wesen Gottes abgesehen vom Glauben als ein dreieiniges zu konstruiren. Die es thun, suchen ihren Weg auf des Messers Schneide zwischen Begriffsspielerei und mythologischem Tritheismus. Ueberall tritt es zu Tage, daß bei dieser dogmatischen Methode die Wahrheit selbst verändert wird.

Denn was so von der Gotteserkenntniß, das gilt von allem übrigen. Anstatt den christlichen Vorsehungsglauben in seiner

charakteristischen Eigenart herauszustellen und zu zeigen, wie er erreicht werden kann, und wie er der Wahrheit entsprechend geübt werden soll, versucht man, den Zusammenhang von Zeit und Ewigkeit, das Zusammenwirken Gottes und der endlichen Ursachen verständlich zu machen — etwas, was uns Kindern der Zeit natürlich niemals gelingen kann. Und selbst in den Lehren von Sünde und Heil, in welchen nun die Beziehung Gottes auf den Menschen und seinen Glauben nothwendig zur Geltung kommt, wird die Erkenntniß verrückt, indem das Zustandekommen von Sünde und Heil objektiv zu beschreiben gesucht wird, während doch alles darauf ankommt, zu zeigen, wie der Glaube an der Offenbarung Gottes die Erkenntniß von Sünde und Schuld sowohl als von Gnade und Heil gewinnt. Denn nur diese letztere Erkenntniß kann uns dazu befähigen, selbst den Weg des Lebens zu gehen und anderen den Weg des Lebens zu verkündigen.

Und wozu das alles? Ist es irgend ein Interesse des Glaubens, ihn durch die Verpflanzung seiner Erkenntniß auf ein fremdes Gebiet mit zahllosen Zweifeln und Schwierigkeiten zu belasten? Im Gegentheil, das kann nur dazu dienen, die Aufmerksamkeit in eine falsche Richtung zu lenken und den Schein hervorzurufen, als handelte es sich in ihm um die Annahme oder Ablehnung gewisser Theorien anstatt um den inneren Gehorsam gegen das Evangelium, um eine Entscheidung über Wollen und Leben. Oder ist es irgend ein Interesse unserer Erkenntniß, sie in Veranlassung des Glaubens durch solche Theorien zu erweitern? Das scheinen manche Vertreter der alten Methode zu meinen. Wenigstens sagen sie, sie wollten sich durch eine solche Kritik wie die hier geübte die Befriedigung ihres Erkenntnißbedürfnisses nicht verschränken lassen. Aber ist es denn ein berechtigtes Bedürfniß, die Bedingungen unbeachtet zu lassen, unter welchen die Erkenntniß des ganzen und der übersinnlichen Dinge nun einmal steht? Theorien zu erzeugen, die weder Glaube noch Wissen sind, Antworten auf falsch gestellte Fragen, die deßhalb, mögen sie noch so geistreich und scharfsinnig sein, immer etwas schiefes behalten und verfehlt bleiben müssen? Nichts weniger als das. Der gesunde Erkenntnißtrieb sträubt sich nicht minder dagegen, als es

eine Entfremdung des Glaubens aus dem Zusammenhang ist, dem er und die in ihm enthaltene Erkenntniß wirklich angehören.

Es giebt nur eins, was hier mit Fug genannt werden kann. Und das ist die apologetische Rücksicht, von der ich schon oben sagte, daß sie an der Entstehung der Methode betheiligt gewesen, und die immer wieder den Nachweis zu fordern scheinen kann, daß, was zunächst der Glaube erkennt, auch abgesehen von ihm wissenschaftlich beweisbare Wahrheit sei. Denn unstreitig ist es die Meinung des Gläubigen, in dem ewigen Gott die Quelle aller Wahrheit erkannt zu haben, und muß die Theologie deßhalb auch darauf bedacht sein, den Einklang zwischen dieser Erkenntniß und dem, was wir sonst erkennen, herzustellen. Allein, auch zu diesem Ziel führt der Weg nicht, auf welchen uns die hier besprochene dogmatische Methode verweist. Das ergiebt sich, abgesehen von allem anderen, schon aus dem, was hier besprochen worden ist. Denn wie kann das als Beweis für die Wahrheit des Glaubens gelten, was vielmehr eine Verfälschung seiner Erkenntniß ist? Und wie kann eine Bestätigung des Glaubens darin liegen, daß die ihm gewisse Erkenntniß in eine Reihe von problematischen Sätzen verwandelt wird, die Wissenschaft sein sollen und es doch nicht sind? Vielmehr wird es darauf ankommen, gerade den Glauben als solchen zu rechtfertigen, zu zeigen, daß wir darauf angewiesen sind, Gott im Glauben zu erkennen, daß die Erkenntniß des Glaubens sich mit der übrigen wissenschaftlichen Erkenntniß in der Einheit eines Bewußtseins verträgt, sobald je die Bedingungen der verschiedenen Erkenntnißgebiete sachgemäß beachtet werden, und daß es der christliche Glaube ist, in welchem wir die Wahrheit aus Gott zu erkennen haben. Aber das sind nun Fragen, die uns hier nicht beschäftigen können. Ich habe sie in meinem Buch über die Wahrheit der christlichen Religion eingehend erörtert.

Unser Resultat lautet daher so, daß die Darstellung der christlichen Glaubenserkenntniß nicht bloß die erste und vorläufige, sondern die eigentliche Hauptaufgabe der Dogmatik ist. Was versucht wird, aus dieser Erkenntniß eine Gnosis als wissenschaftliche Erkenntniß der Glaubensobjekte zu entnehmen und zu ent-

wickeln, ist ein falsch gestelltes Unternehmen, welches die Bedingungen, unter welchen unsere Erkenntniß steht, unberücksichtigt läßt. Richtig ist daran, daß es allerdings eine apologetische Aufgabe zu erfüllen giebt. Aber diese muß vorher erledigt und darauf gerichtet werden, die Wahrheit gerade des Glaubens und seiner Erkenntniß zu erweisen. Ebenso soll nicht in Abrede gestellt werden, daß sich unter Voraussetzung der Wahrheit des Glaubens für das Denken des Christen allerlei Fragen und Probleme ergeben, deren Bearbeitung in die Dogmatik gehört. Wie aber die Bemühung um den Beweis des Glaubens der Darstellung seiner Erkenntniß vorangehen muß, so ist dies etwas, was sich jedes Mal als ein zweites an die Darstellung anschließt. Die eigentliche Hauptsache ist die Darstellung der Erkenntniß, welche der Glaube besitzt, welche in ihm enthalten ist.

3.

Zum Schluß werfen wir einen Blick auf die Bedeutung der hier erörterten Frage für die Praxis. Da steht in erster Linie der Einfluß, den die Dogmatik auf das Glaubensleben des einzelnen auszuüben geeignet ist. Vielleicht ist er direkt genommen nicht groß und kommt doch indirekt gar sehr in Betracht. Und zwar ist der Einfluß, den der falsche Betrieb der Dogmatik da ausübt, wie es nicht anders sein kann, ein verderblicher. Darauf ward schon wiederholt Bezug genommen. Hier muß allererst nochmals daran erinnert werden.

Das Verderbliche dieses Einflusses besteht darin, daß die wahre Natur des Glaubens und der Glaubenserkenntniß dadurch verhüllt und ein falscher Schein um sie verbreitet wird. Der Schein nämlich, als sei sie wie die Erkenntniß anderer Art ein ruhiger Besitz, der einmal erworben für immer vorhanden ist, sofern nur das Gedächtniß nicht versagt. Statt dessen ist sie lediglich da wirklich lebendig, wo einer im Glauben lebt, so daß sie sich täglich in ihm erneuert. In und mit den inneren Beziehungen, in welchen sie allein wirklich vorhanden ist, muß sie sich täglich erneuern. Sonst ist sie eine todte Last für das Gedächtniß und weiter nichts. Ja, sie ist ein Fluch für den, der sie so zu besitzen

meint. Denn er täuscht sich selbst über seinen inneren Besitz. Insbesondere, wer mit einer solchen Ausrüstung, mit einer noch so sauber in Paragraphen verfaßten und noch so logisch aufgebauten Lehre von Gott und Christus, von Sünde und Heil das Amt in der Kirche verwalten zu können meint, aber nicht täglich im Glauben die Erkenntniß der unsichtbaren Welt und ihrer Herrlichkeit neu erwirbt, der treibt berufsmäßigen Mißbrauch mit heiligen Dingen. Er wird nur zu leicht der Lüge verfallen, die heute aller Orten ihr Haupt wieder erhebt, als bestehe Christenthum und Glaube in der Zustimmung zu einer Summe von Lehrformeln, als sei das das Opfer und die Leistung, die Gott von uns verlangt. Ich spreche dies nicht als Sondermeinung aus. Ich bin überzeugt, daß alle ernsthaften Christen und alle ernsthaften Theologen welcher Richtung immer ähnlich denken. Aber ich möchte den Finger auf diesen Krebsschaden legen, an welchem unsere evangelische Kirche wieder leidet, und jedem, den es angeht, die Frage ins Gewissen schieben, ob nicht unsere Dogmatik einen Theil der Schuld trägt, und ob es nicht dringende Pflicht ist, hier bessernde Hand anzulegen. Es giebt so viel, was im selben Sinn wirkt und von Menschen nicht geändert werden kann. Die Dogmatik dagegen läßt sich ändern und bessern. Sie läßt sich so einrichten, daß sie in allen ihren Sätzen das Bewußtsein von der wahren Natur der Glaubenserkenntniß lebendig erhält und immer wieder einschärft. Und indem sie es thut, wird sie nicht etwa um den Preis der Entfremdung von ihren eigentlichen Zielen auf praktische Brauchbarkeit zugestutzt, sondern eben dies ist es, wodurch allein sie auch der ihr gestellten wissenschaftlichen Aufgabe genügt.

Aber, nun sagt man uns, die „neue Theologie" schädige vielmehr den Glauben, indem sie die Realität der Glaubensobjekte unsicher mache. Im Namen der pastoralen Praxis wird dieser Einwand erhoben. Als einer der Uebelstände wird das genannt, welche sie gerade für die Praxis mit sich bringe [1]). Und da nun keinem Zweifel unterworfen ist, daß unter der „neuen Theologie" auch, ja vor allem eine Gestaltung der Dogmatik wie die hier be-

[1]) Kleinert: Die neue Theologie und die pastorale Praxis. In „Halte, was du hast". XIV S. 12.

fürwortete verstanden werden soll, so dürfen wir an dem Vorwurf nicht vorübergehen. Es läßt sich auch, denke ich, mit ein paar Worten das nöthige darüber sagen.

Denn darüber kann freilich kein Streit sein, daß dem Glauben die Realität dessen, was er glaubt, Existenzbedingung ist, daß ihn ins Herz trifft, wer die Realität seines Inhalts unsicher macht. Nichts kann uns ferner liegen als dies zu wollen. Kein Vertreter der alten Methode kann es ernsthafter damit meinen als wir. Man sucht den Gegensatz am unrechten Fleck, wenn man hierauf den Finger legt. Der Gegensatz betrifft vielmehr die Auffassung der Art und Weise, wie uns diese Realität der Glaubensobjekte subjektiv zur Gewißheit wird. Denn um eine solche subjektive Vergewisserung handelt es sich doch unter allen Umständen. Es ist ein seltsamer Irrthum, zu meinen, wenn man nur recht kräftig betone, daß eine objektive Erkenntniß der Glaubensobjekte möglich sei, so höre damit die Subjektivität der inneren Vermittlung und der daraus erwachsenden Gewißheit auf. Nein, subjektiv ist und bleibt sie auch dann. Nur wird die Erkenntniß und die Gewißheit der Realität Gottes dann auf den Verstand und das Wissen statt auf den Glauben gestellt. Also, die Ueberzeugung von der Realität des Glaubensinhalts ist die gleiche. Und auch das bleibt sich gleich, daß sie eine subjektiv vermittelte ist, daß sie das sein muß. Nur das Wie und die Begründung dieser subjektiven Gewißheit steht in Frage. Soll es Glaube sein, innere persönliche Ueberzeugung oder objektive wissenschaftliche Erkenntniß wie andere auch, nur durch ihren Gegenstand sich unterscheidend?

Aber ist das wirklich gemeint? Will jemand wirklich behaupten, es sei dies letztere, worauf es ankomme, und daran hänge die Wahrheit unseres Glaubens? Wir bezweifeln es billig. Wenn es jedoch gemeint wäre, dann bestände freilich ein Gegensatz, der keinen Ausgleich zuließe. Diese vermeintliche objektive Erkenntniß ist es, die wir bekämpfen. Sie klagen wir an, daß sie den Glauben verderbe. Selbst in die zweite Linie gestellt, als nachträgliche Krücke des Glaubens gedacht, kann sie nur zu leicht verderblich wirken, weil sie die Wahrheit selber verschiebt. Und diejenigen, welche die pastorale Praxis zu üben haben, bedürfen

es am meisten, selbst zu glauben, sich die Realitäten des Glaubens nicht durch den Verstand in die Ferne zu rücken, sondern Angesichts derselben und in ihnen zu leben, was nur durch den Glauben möglich ist.

Aber noch ein anderes Bedenken wird erhoben[1]). Es richtet sich dagegen, daß wir mit dem Apostel den Gehorsam im Glauben beachtet wissen wollen und von der Wahrheit aus Gott sagen, daß sie Gehorsam von uns verlange.

Dem wird als das richtige entgegengehalten die freie Dankbarkeit der Erlösten. Aber schließt denn dies beides sich aus? Giebt es für den Menschen, für den Christen eine Freiheit, die des hohen Namens werth ist und nicht im Gehorsam wurzelt? Ist es nicht dieser freie Gehorsam, der die männliche Kraft des Glaubens ausmacht und ihn über alle geistreiche Gedankenbaukunst in die Sphäre der göttlichen Wahrheit erhebt? Hat es einen Sinn, das Gespenst jesuitischer Seelenknechtung gegen die evangelische Forderung des in Freiheit geübten Gehorsams ins Feld zu rufen? Werden wir jene bis zum letzten Rest und Schatten aus unserer Mitte vertreiben, wenn wir es nicht für selbstverständlich halten lernen, diesen zu fordern und zu betonen? Und was die Erkenntniß betrifft, woher der Verdacht, die Forderung des Glaubensgehorsams bedinge eine Zurückstellung des Gesichtspunktes der objektiven Wahrheit? Ist das nicht wieder das Qui pro quo, als sei nur wahr, was wir objektiv zu erkennen vermögen, und als bedeute es einen Verzicht auf Objektivität und Realität des Glaubensinhalts, wenn man sich die Thatsache klar macht, daß das höchste nur um den höchsten Preis zu haben, daß die Erkenntniß Gottes nur mit dem Einsatz der ganzen Person zu gewinnen ist? Vielmehr thut es auch deßhalb Noth, den Gehorsam im Glauben nicht unbeachtet zu lassen, weil die Gewißheit, daß es sich im Glauben nicht um willkürliche Gedanken, sondern um Erkenntniß der Wahrheit handelt, nicht zuletzt an diesen seinen Gehorsamscharakter geknüpft ist. Jede Beziehung aber auf soziale Wirkung und Brauchbarkeit, welche mein verehrter Freund hier

[1]) A. a. O. S. 3.

vermuthet, auf die er die Betonung des Gehorsams zurückführt, liegt dabei völlig fern. Diese Forderung steht auf sich selbst, auf dem Verständniß des inneren Bandes, welches das Evangelium zwischen Gott und der einzelnen Menschenseele knüpft. Und nichts ist mir gewisser, als daß dies die Hauptsache ist und bleibt, wie wir, die einzelnen, den lebendigen Gott finden und haben, daß nichts, keine andere Rücksicht, und wäre sie noch so wichtig, den leisesten Schatten auf die Vorstellung werfen darf, die wir uns nach Gottes Wort von diesem wichtigsten Verhältniß machen. Allerdings aber finde ich in jener Erkenntniß zugleich den einzig möglichen Ausweg aus der Verworrenheit unserer kirchlichen Lage. Denn daß wir in der Kirche feste Ordnungen auch in dieser Beziehung brauchen, kann Niemand im Ernst bezweifeln. Wir werden sie aber nur finden, wenn sich herausstellt, daß die freie Uebereinstimmung des Glaubens, auf die es freilich ankommt, nicht auf das Zusammentreffen in irgendwelcher objektiven Erkenntniß, sondern auf die gemeinsame Unterwerfung unter eine den Willen bindende Wahrheit gestellt ist. Gewiß, man soll das bei Entscheidung der Controverse völlig außer Betracht lassen. Dafür trägt es nichts aus. Darf es aber einer Anschauung zur Ungerechtigkeit gerechnet werden, wenn sich zeigt, daß sie einen Ausweg aus praktischen Nöthen bietet? Muß sie deßhalb unter Anklage und Verdacht gestellt werden, ad hoc erfunden zu sein? Ich dächte, man könnte auch sagen, sie erweise dadurch um so mehr ihre Wahrheit.

Jedenfalls liegt in alle dem nichts, was davon abhalten kann, nachdrücklich einzuschärfen, daß die Dogmatik ihrer Aufgabe nur entspricht, wenn sie geeignet ist, in ihren Schülern das Bewußtsein lebendig zu erhalten, was es mit der Erkenntniß des Glaubens auf sich hat, und wie diese sich nur in den ihr eigenthümlichen inneren Beziehungen behaupten läßt.

Aber die Dogmatik kommt praktisch nicht nur für das Glaubensleben des einzelnen in Betracht. Sie beeinflußt vor allem Predigt und Unterricht. Für diesen Zusammenhang legt die Geschichte Zeugniß ab. Die herrschende Dogmatik ist es, welche jeweilen in einer gegebenen Periode nicht zuletzt über die

Gestaltung von Predigt und Unterricht entschieden hat. Das liegt auch in der Natur der Sache. Eine tüchtige dogmatische Bildung gehört zu den Bedingungen der Ausübung dieser praktischen Funktionen. Und man muß von der Dogmatik verlangen, daß sie hierauf vorbereite und die Wege hierzu zeige.

Das thut sie aber nur, wenn sie sich zu einer Darstellung der christlichen Glaubenserkenntniß gestaltet — in der Weise, wie es oben gefordert worden ist. Denn nur dann lehrt sie die göttliche Wahrheit so erkennen, wie wir sie in der Verkündigung des Worts anderen zu bringen haben. Es handelt sich um eine Wahrheit, deren idealer Ort, wenn ich so sagen darf, die Sphäre ist zwischen den religiösen und sittlichen Bedürfnissen der Menschenseele und der im Wort bezeugten Gottesoffenbarung. In der Beziehung beider auf einander entsteht der Glaube, kommt die Erkenntniß zu Stande, ist die höchste Wahrheit dem Menschengeist gegeben und gegenwärtig. Und diese Zusammenhänge soll die Dogmatik erkennen lehren. Sie soll nicht sagen und beschreiben, wie die Sache ist, als wäre es jedermanns Ding, sie so zu sehen und ihrer durch eine solche objektive Beschreibung inne zu werden. Thut sie das, verzerrt sie die Sache selbst, die nur dem Glauben gegeben ist. Sie soll vielmehr zeigen, wie die Erkenntniß entsteht, ja das ist gerade die Hauptsache, daß die inneren praktischen Motive der Erkenntniß deutlich werden und deren Beziehung auf Gottes Wort. Gewiß soll der Theolog sich auch darüber Rechenschaft geben lernen, daß und weßhalb die so zu Stande gekommene Erkenntniß die höchste Wahrheit ist, die es für Menschen giebt, gewiß knüpfen sich für ihn allerlei weitere Fragen an diese Glaubenserkenntniß, deren Beantwortung für die Gemeinde überhaupt keine Bedeutung hat oder doch nur bedingter Weise. Und auch das alles gehört zur Ausrüstung für die pastorale Praxis, welche ihm die Dogmatik geben soll. Aber die Hauptsache ist und bleibt doch eine wirkliche Vertrautheit mit der Erkenntniß des Glaubens, mit dem inneren Bau derselben, mit ihrer Einheit und ihrem reichen Inhalt. Nicht das, was so der Theologe lernt, soll der Prediger direkt auf die Kanzel bringen. Aber es soll ihn befähigen, das Evangelium so zu verkündigen, daß Glaube

dadurch gewirkt, die Erkenntniß des Glaubens in der Gemeinde geweckt und lebendig erhalten, an den einzelnen und der ganzen Gemeinde gebaut wird. Er soll dadurch lernen, so zu lehren, daß Mahnung und Trost in der Lehre liegt, und wiederum nicht anders zu mahnen und trösten, als daß Belehrung daraus gewonnen wird.

Was leistet dagegen die herkömmliche dogmatische Lehrweise für diese Zwecke der Praxis? Ja, wird die Verkündigung in ihre Bahnen geleitet, dann kann das nur verderblich wirken. Wohl mag es einem oder dem anderen begabten Prediger gelingen, durch die geistreiche Behandlung dogmatischer Fragen dieser Art das Interesse der Zuhörer zu fesseln und Theilnahme dafür zu gewinnen. Aber auch dann wird das wichtigste versäumt, die Erbauung der Gemeinde. Und in der Regel lassen die „dogmatischen" Predigten auch tüchtiger Seelsorger, wenn solche einmal an Festtagen oder sonstwie darauf verfallen, das Herz leer und reizen den Verstand zum Widerspruch. Man darf es dreist behaupten: die sog. dogmatischen Predigten verfehlen durchweg ihren Zweck. Stellt man es aber, um dem zu entgehen, als das richtige und geforderte hin, Moral zu predigen und die Dogmatik bei Seite zu lassen, so geräth man aus der Scylla in die Charybdis. Das Moralisiren gehört nicht auf die christliche Kanzel. Gerade diese viel verhandelte Controverse, ob dogmatische Predigten oder Moralpredigten vorzuziehen seien, verdeutlicht am besten, welch eine Lücke die Dogmatik hier läßt. Was fehlt, ist eine Gestaltung der Dogmatik, die es als selbstverständlich erscheinen läßt, daß jede Predigt dogmatisch sein soll, weil sie, indem sie es ist, Glaubenserkenntniß pflanzt, dadurch aber zugleich das innere Leben weckt und pflegt, welches der Quell alles christlich-sittlichen Wollens und Handelns ist.

Aber, wird man sagen, wo wird denn heute „dogmatisch" gepredigt? wer empfiehlt es, die Entwicklung dogmatischer Lehrstücke auf die Kanzel zu bringen und dadurch die Gemeinde zu erbauen? Ist es nicht eine allgemein anerkannte Sache, daß wir Gottes Wort zu verkündigen haben zur Weckung, Pflege und Stärkung des Glaubens? Thun diejenigen etwas anderes, welche im übrigen die herkömmliche dogmatische Lehrweise anerkennen und

befolgen? Ist nicht dieser Thatbestand auch oben stillschweigend vorausgesetzt worden, wenn „dogmatische“ Predigten als Ausnahme bezeichnet wurden?

Gewiß ist hieran etwas richtiges. Nur spricht es nicht gegen unsere Behauptung, sondern für dieselbe. Es beweist, daß viele von der Dogmatik, welche sie befolgen, praktisch keinen Gebrauch machen. Weßhalb nicht? Kann es einen anderen Grund haben als den, daß sie ihre praktische Unbrauchbarkeit selber empfinden? Und giebt es einen deutlicheren Beweis dafür, daß eine Umbildung der Dogmatik wie die hier geforderte durch die praktischen Aufgaben der Kirche dringend gefordert ist? Sie drängen von selber dahin, auch wo man es nicht Wort haben will. Denn daß eine Dogmatik nicht mehr lebendig ist, deren Einfluß die Verkündigung sich entzieht, liegt so sehr in der Sache, daß es nicht noch erst bewiesen zu werden braucht.

Wollte man aber hieraus folgern, daß sich das nothwendige in der Praxis von selber mache, und daß die ganze Controverse über die Gestaltung der Dogmatik für die Praxis gleichgültig sei, so wäre das wieder sehr falsch. Was daraus folgt, ist jedenfalls nur dies, daß die Dogmatik nicht das einzige in Betracht kommende ist, daß das wichtigste und entscheidende immer der Glaube bleibt, der in Gottes Wort lebt und daher auch Gottes Wort in der rechten Weise zu verkündigen im Stande ist. Aber nicht folgt, daß die methodische Arbeit der Wissenschaft deßhalb entbehrlich ist, daß sie nicht jedem eine werthvolle Handreichung zu leisten vermag.

Und dann — läuft nicht eine Täuschung mit unter, wenn man hier Schlüsse zieht aus dem, was sich der allgemeinen Beobachtung darbietet? Denn wer sind die, auf deren Predigtweise dabei geachtet wird? Der Natur der Sache nach sind es die tüchtigeren, die begabteren, diejenigen, die auf der Kanzel oder durch das gedruckte Wort die Aufmerksamkeit auf sich ziehen und im weiteren Kreis bekannt werden. Eben dieselben sind es, welchen gegeben ist, durch selbständige Arbeit ihren Weg auch da zu finden, wo Anleitung und Wegweisung fehlt. Aber bilden sie die Mehrzahl? Ist es nicht im geistlichen Stand wie in anderen Ständen

auch, daß alle Stufen der Begabung in ihm vertreten sind? Muß man nicht sagen, daß die sonntägliche Predigt an die geistige Kraft derer, die dies Amt bekleiden, außergewöhnliche Anforderungen stellt, — vorausgesetzt, daß die Predigt ist, was sie sein soll? Müssen nicht alle Kräfte angespannt werden, um auch den minder begabten die Wege zu ebnen? Nichts gehört aber wesentlicher und nothwendiger dazu als ein dogmatischer Unterricht, der so in die göttliche Wahrheit einführt, wie es die Aufgabe der Predigt, Glauben zu wirken, Glaubenserkenntniß zu pflanzen und zu pflegen erfordert. Sonst werden die ungeschickten und unerbaulichen dogmatischen Erörterungen nicht von der Kanzel verschwinden. Sonst wird der Bann nicht gebrochen werden, daß die monotone Forderung von Buße und Glaube die einzige praktische Spitze der Predigt ist. Eine rechtschaffene Dogmatik muß lehren, die Wahrheit so zu predigen, daß Buße und Glaube dadurch geweckt wird, im Zusammenhang jedes Mal mit der Seite der Wahrheit und des inneren Lebens, um die es sich jedes Mal handelt. Wer nichts anderes weiß als diese Forderung in besonderen Worten an den Schluß zu stellen, der zeigt, daß er seine Aufgabe nicht verstanden hat. Und daran trägt dann auch die Dogmatik Schuld, welche es versäumt, die uns gegebene Wahrheit in ihren natürlichen praktischen Beziehungen zu entwickeln.

Neben der Predigt steht der Unterricht. In ihm macht sich der Einfluß der Dogmatik wohl noch bestimmter und unmittelbarer geltend. Der Unterricht ist in der Regel ein populärer, dem Verständniß der Katechumenen angepaßter Abriß der Dogmatik. Nicht viel anders verhält es sich mit dem Katechismusunterricht in der Schule. Daran wird sich aber auch nicht viel ändern lassen. Der Unterricht auf den verschiedenen Stufen wird im Kern der Sache immer derselbe sein. Und der Unterricht auf der höchsten Stufe, die wissenschaftliche Dogmatik, wird über diesen Kern entscheiden. Sucht die Dogmatik daher nach wie vor eine objektive, wissenschaftliche Erkenntniß der Glaubensobjekte, dann wird auch der Unterricht auf allen Stufen etwas dem entsprechendes zu bieten fortfahren. Eine Aenderung ist da nur zu erhoffen, wenn die Dogmatik eine andere wird. Eine Veränderung des Unterrichts

ist aber geradezu ein brennendes Bedürfniß und eine unabweisbare Pflicht der Kirche.

Die richtige Gestaltung des Unterrichts ist eine der schwierigsten unter den Aufgaben, welche der Kirche gestellt sind. Er soll Unterricht sein und muß als solcher einen festen und bestimmten Lehrstoff haben. Zu diesem Lehrstoff gehört vor allem auch die Erkenntniß der Wahrheit, welche die christliche Gemeinde besitzt und ihren heranwachsenden Gliedern mittheilen muß. Aber nun steht diese Erkenntniß in eigenthümlichen inneren Beziehungen, deren Vorhandensein nicht ohne weiteres vorausgesetzt werden darf. Da liegt die Versuchung wohl so nahe wie nirgends sonst, die Erkenntniß ihres eigenthümlichen Charakters zu entkleiden und sie in eine objektive Erkenntniß zu verwandeln, welche wie der übrige Unterrichtsstoff gedächtniß- und verstandesmäßig angeeignet werden kann. Vielleicht darf man sagen, eine solche aus den Zwecken des Unterrichts hervorgehende Nöthigung habe bei dieser Umgestaltung von Anfang mitgewirkt und diene auch heute vor allem dieselbe aufrechtzuerhalten. Wer unterrichten will, scheint gar nicht umhin zu können, den Gegenstand des Unterrichts aus diesen unmittelbaren Beziehungen zum inneren Leben zu lösen und ihn in die Form objektiver Mittheilung, sachlicher Darlegung zu kleiden. Denn wie will er sonst aus dem Ton der Verkündigung und des Zeugnisses herauskommen, der doch im Unterricht nicht die Regel sein darf? wie anders soll und kann ein wirklicher Unterricht daraus werden?

Dennoch wird es nicht bei der hergebrachten Form des Unterrichts sein Bewenden haben dürfen. Gerade diese Form des Unterrichts hindert in der Gegenwart die Wirksamkeit des Evangeliums an und unter unserem Volk. Mag auch so in einzelnen Fällen viel oder alles daraus gemacht werden können, die Regel ist und muß es sein, daß der köstliche Inhalt darüber verloren geht. Ich habe gelegentlich einen älteren frommen und bewährten Lehrer — in beiden Beziehungen kenne ich keinen besseren — eine Katechese über den Schluß der Luther'schen Erklärung zum zweiten Artikel halten hören. Da war vom Reich der Macht, der Gnade und der Herrlichkeit die Rede, das war den Kindern alles eingeprägt worden, der herrliche Katechismustext war dagegen unter

der korrekten Dogmatik erstickt. Und ich glaube nicht, daß das die Ausnahme ist, es wird vielmehr heißen müssen: wenn das am grünen Holz geschieht, wie wird's am dürren sein? was wird in ungeschickten Händen, und wo der fromme Sinn fehlt, aus dem Religionsunterricht werden?

Nun hat es gewiß eine Zeit gegeben, in welcher diese Lehrform trotzdem die natürliche war. Die Zeit nämlich, wo gerade ein solcher Unterricht seine festen Anknüpfungspunkte in den anerkannten allgemeinen Erkenntnißformen hatte, wo die gesammte Erkenntniß dafür galt, sich in letzten philosophisch-theologischen Sätzen zusammenzuschließen, wo Niemand zweifelte, oder dieser Zweifel wenigstens eine große Ausnahme bildete, daß die wissenschaftliche Welterkenntniß in der Gotteserkenntniß einen gleichartigen Abschluß zu suchen habe und finden könne. Da war auch ein dem entsprechender Religionsunterricht geeignet, dem Evangelium seinen bestimmten Platz im geistigen Leben anzuweisen und zu vermitteln. Womit nicht gesagt sein soll, daß jene Lehrform auf evangelischem Boden jemals die eigentlich der Aufgabe entsprechende gewesen sei. Aber so lange das geistige Leben etwas derartiges zu fordern schien, konnten auch die Mängel nicht als solche empfunden werden.

Heute ist das anders. Jene Voraussetzungen sind nicht mehr vorhanden. Die wissenschaftliche Erkenntniß geht heute andere Bahnen. Die Anknüpfungspunkte für die unvergängliche und unveränderliche Wahrheit des Evangeliums müssen heute anderswie und anderswo gesucht werden, demgemäß aber muß auch der Unterricht in dieser Wahrheit eine andere Form gewinnen. Sonst wird der Schein auf sie geworfen, als sei sie eine veraltete Form der Welterklärung, weiter nichts; wenn aber, so dauert es nicht lang, daß und bis sie von der heutigen Weltbetrachtung, die in allen Schichten des Volkes Wurzel zu schlagen beginnt, verdrängt wird — wenn es denn überhaupt zu einer wirklichen Aneignung gekommen ist. Wie oft wird mit der Schule und mit dem Konfirmandenunterricht auch die Kirche und das Christenthum verlassen! Wie oft und wie schnell vollzieht sich ein solcher Prozeß der Entfremdung auch bei denen, welche vorher zu einer innerlichen An-

theilnahme herangezogen worden waren! Und daran hat auch die Form des Unterrichts Schuld. Nicht diese allein, gewiß nicht, es sind mancherlei Verhältnisse, die dabei zusammenwirken, die letzten Bestimmungsgründe liegen immer im Willen. Während aber diese Umstände einer theoretischen Erwägung vielfach inkommensurabel sind, handelt es sich im Unterricht um etwas, was geändert und verbessert werden kann. Man soll nicht meinen, durch die Hervorhebung der anderen gleichfalls und vor allem mitwirkenden Momente sich der Pflicht, die hier erwächst, entziehen zu können.

Jedoch, manche wollen es überhaupt nicht Wort haben, daß es so sei, wie hier behauptet wird. Sie leugnen, daß ein solcher Riß durch das geistige Leben der Gegenwart geht. Den Hinweis auf die Thatsache, die mit Händen greifen kann, wer sich in der Wirklichkeit umsieht und umhört, glauben sie als bloße Meinung behandeln zu dürfen, der sich durch eine entgegengesetzte Behauptung und allerlei philosophische Erwägungen begegnen läßt. Aber die Vogelstraußpolitik hat noch Niemandem geholfen und wird uns in der Krisis der Gegenwart am wenigsten helfen. Theologische oder philosophische Liebhabereien und kirchenpolitische Rücksichten sind im Vergleich mit dem Ernst der Sache wahrlich nichts. Aber daß wir thun, was wir können, damit unserem Volk das Evangelium erhalten, daß es als eine wirksame Kraft des Lebens in ihm erneuert werde, das ist alles, das ist die große Sache, auf die es ankommt. Und dazu gehört eine Veränderung des Unterrichts auf allen Stufen, welche deutlich macht, daß diese Erkenntniß anderer Art ist als unsere übrige Erkenntniß. Natürlich nicht, indem man den Kindern sagt, daß es so sei, und die Gründe entwickelt, warum es so sein muß, wohl aber, indem man sich bei diesem Unterricht an das Gewissen und den Willen der Kinder wendet, nicht bloß an den Verstand. Kommt es doch gar nicht darauf an, daß sie das Wesen Gottes und seine Eigenschaften in schönen Formeln beschreiben lernen, während es von der höchsten Wichtigkeit ist, ihnen zum Verständniß zu bringen, was es heißt, an Gott glauben, d. h. was es bedeutet, Gott zu haben und seiner gewiß zu sein.

Aller Unterricht soll zugleich erziehlich wirken. In sehr

verschiedenem Maaß wird je nach dem Gegenstand diese erzieherische Bedeutung des Unterrichts hervortreten und die Gestalt des Unterrichts beeinflussen. Daß dies Moment der Erziehung im Religionsunterricht zur Hauptsache wird, dürfte nicht bestritten werden. Aber dann muß auch die ganze Gestaltung des Unterrichts darnach bemessen, die Darbietung des Stoffs dadurch bedingt sein. Und das wird nur erreicht werden, wenn er Unterricht in der Glaubenswahrheit wird und zum Glauben zu erziehen sucht.

Wollte man jedoch behaupten, das sei unmöglich, so wäre zu erwiedern, daß der Unterricht dann überhaupt nur eine sehr eingeschränkte Bedeutung hätte, in der Hauptsache auf biblische Geschichte und Einführung in die heilige Schrift und die wichtigsten Urkunden der christlichen Entwicklung beschränkt bleiben müßte. Aber nicht würde folgen, daß es bei der alten Praxis eines dogmatischen Unterrichts zu verbleiben hätte. Für die Wahrheit giebt es keinen Ersatz. Ist sie auf einem bestimmten Weg nicht wirklich und ganz zu haben, dann besser gar nicht als halb und entstellt. Allein, die Voraussetzung trifft überhaupt nicht zu. Ein Unterricht in der Glaubenswahrheit, der zum Glauben zu erziehen sucht, ist sehr wohl möglich. Es handelt sich um praktische Beziehungen des inneren Lebens, die sich an einfachen, einem jeden von früh auf zugänglichen Analogien sittlicher Lebensgestaltung verdeutlichen lassen. Die heilige Schrift weist uns selbst auf diesen Weg. Ebenso ist die sittliche Erfahrung ein wesentliches und wichtiges Element schon der jugendlichen Entwicklung. Daran muß aber jedes Verständniß des Christenthums und des Glaubens anknüpfen. Schrift und Katechismus lassen hierüber keinen Zweifel. Aber dann ist es auch möglich, in verschiedener Abstufung einen Unterricht im Glauben zu ertheilen, der einen festen Stoff hat, also wirklicher Unterricht bleibt und doch überall an das innere Leben des Gewissens und Herzens anknüpft, dieses zu wecken, zu gestalten, zu vertiefen sucht.

Nur eines bleibt fraglich. Dies nämlich, ob es möglich ist, einem jugendlichen Alter schon den innersten Kern des Christenthums nahe zu bringen, daß es nämlich ein Leben in Gott ist, welches über die Welt erhebt und von der Welt befreit. Be-

sondere Verhältnisse werden es in einzelnen Fällen ermöglichen, schwere Leiden z. B., die eine Reife über das Alter erzeugen, vielleicht auch eine angeborene Disposition, welche früh in der Jugend Gott suchen lehrt. Die Regel wird das nicht sein. In der Jugend erwarten die meisten Menschen noch alles von der Welt und empfinden das Bedürfniß nicht, sich durch das Leben in Gott von der Welt zu lösen. Es würde aber auch nichts helfen, ließe sich der Zeitpunkt des Katechumemenunterrichts in ein etwas späteres Alter verlegen. Denn wer will sagen, wann der richtige Zeitpunkt gekommen? Verhält es sich so, wie hier angenommen worden, dann handelt es sich um ein Alter, welches dem eigentlichen Unterricht längst entwachsen ist. Wir können es eben in keiner Weise ändern, daß das Christenthum in erster Linie eine Religion für Erwachsene ist. Man muß, wie mir scheint, bei diesem Theil des Unterrichts, der ja nicht fehlen darf, in der Jugend den Eindruck zu erwecken suchen, daß es in unserem Glauben Geheimnisse giebt, die sich erst einer gereifteren Erfahrung erschließen, Kräfte des Lebens, die erst später zugänglich werden. Jedenfalls kann es keinen Ersatz bieten, wenn eine objektive Lehre hier an die Stelle gesetzt wird. Dadurch kann das nothwendige vielmehr nur gehindert werden, daß der einzelne selbst im Glauben an Jesus Christus diese Erfahrungen macht, die für immer mit Gott verbinden. Nur im Glauben verwirklicht sich, was wir die Erlösung nennen; die Anweisung, sie irgendwo abgesehen vom Glauben objektiv vollzogen zu denken, lenkt die Aufmerksamkeit in falsche Richtung; was abgesehen vom Glauben da ist, ist der in Jesus Christus offenbarte und verbürgte Gnadenwille Gottes. Ueberdies wird bei solchem Verfahren das wichtigste an Theorien geknüpft, welche immer zugleich dem Zweifel Raum lassen und Sache des Streites bleiben.

Auch was den Unterricht betrifft, kann man übrigens einwenden, daß überhaupt keine Neuerung erforderlich sei, da Niemand genöthigt werde, einen dogmatisch ausgestalteten Unterricht zu ertheilen. Der kleine Katechismus Luther's ist ja von a bis z nicht Dogmatik, sondern Unterricht in der christlichen Religion nach evangelischem Verständniß; was sich an dogmatischen Begriffen in

ihm findet, ist diesem eigentlichen Zweck vollkommen untergeordnet. Und jeder kann dazu aus der heiligen Schrift als der wahren Quelle lebendiger Glaubenserkenntniß schöpfen. Was sollte denn dazu führen, der dogmatischen Ueberlieferung einen entscheidenden Einfluß auf den Religionsunterricht einzuräumen?

In der That wird es solche geben, Geistliche und Lehrer, welche in der christlichen Religion unterrichten und die Dogmatik bei Seite lassen. Sie bilden aber die Ausnahme — hier vielmehr noch als bei der Predigt. Das hat seinen Grund in dem oben erwähnten Zusammenhang, daß der Unterricht auf allen Stufen dem Kern nach stets derselbe sein wird, und daß die höchste Stufe, der wissenschaftliche Unterricht in der Dogmatik, über diesen Kern entscheidet. Soll daher eine wirkliche Veränderung und Besserung des Unterrichts eintreten, so ist die Bedingung dessen, daß die Dogmatik vorher eine andere werde, daß sie die Darstellung der Glaubenserkenntniß als ihre eigentliche Aufgabe erkenne und verfolge. Aber dann auch umgekehrt: nur eine solche Dogmatik wird der Kirche nützen und die ihr gestellten praktischen Aufgaben lösen helfen.

Weder was die Predigt noch den Unterricht betrifft, handelt es sich aber um einzelne Lehren, um deren Beseitigung oder Umgestaltung. Man sollte daher die „neue Theologie", ihre Bedeutung für die Praxis auch nicht daran prüfen, wie sie sich zu diesem oder jenem Lehrstück verhält. Lediglich darauf ist die Absicht gerichtet, die Lehrweise überhaupt und durchweg zur Geltung zu bringen, welche der in der Reformation uns geschenkten Erkenntniß des Christenthums entspricht. Nur weil diese Erkenntniß im Vergleich mit der der alten Kirche wie der des Mittelalters eine neue war, wird auch die Lehrweise eine neue sein müssen, wird sie wenigstens als solche in der Kirche der Reformation von allen denen empfunden werden, welchen sich der Schwerpunkt wieder in die ältere dogmatische Ueberlieferung verlegt hat. In Wahrheit soll nur das neue durchgesetzt werden, was uns Gott durch Martin Luther geschenkt hat. Und nicht in der Meinung, es sei das eine Sache theologischer Liebhaberei, die so oder auch anders gewandt werden kann, sondern in der Meinung, es sei eine Pflicht, so

ernsthaft wie das Evangelium selbst, das für uns und unser Volk eine Sache auf Tod und Leben ist.

Noch aus einem anderen Grunde empfiehlt es sich nicht, die Frage auf ein Ja oder Nein in Betreff einzelner Lehren der überlieferten Dogmatik hinauszuspielen. Wer nämlich die Ueberlieferung vertritt, für den knüpfen sich an die so oder so formulirte Lehre die wichtigsten und werthvollsten Gedanken des Christenthums, eben deßhalb will er daran gehalten und nicht davon gelassen wissen. In der Verneinung der betreffenden Lehrformel erblickt er zugleich eine Verneinung dieser Gedanken, obwohl nun das wieder auf der anderen Seite gar nicht die Meinung ist. Wie soll es da zu einer Verständigung auch nur über den eigentlichen Differenz- und Streitpunkt kommen? Es bleibt, wie mir scheint, nur übrig, sich klar zu machen, daß diese Verhandlung über einzelne Lehren nicht der richtige Weg ist. Vielmehr wird es darauf ankommen, daß wir uns mit einander auf das gemeinsame Erbe der Reformation besinnen und die Frage erwägen, ob und wiefern darin die Nöthigung zu einer Umgestaltung auch der Dogmatik gegeben ist. Mag dann das Für und Wider mit aller Schärfe diskutirt werden. Die Fragestellung selbst wird es mit sich bringen, daß nicht bloß die Erkenntniß ins Auge gefaßt, sondern die von der Reformation datirende Neuerung auf dem Erkenntnißgebiet als Moment in der Umgestaltung aller Erscheinungsformen des Christenthums gewürdigt wird. Hier vor allem liegt die Entscheidung. Es muß zur Geltung kommen, daß die Lehre nie etwas für sich ist, sondern immer Moment in einem größeren ganzen, in der Gesammterscheinung des Christenthums auf einer bestimmten Entwicklungsstufe. Nur in diesem Zusammenhang läßt sich darüber verhandeln, welche Bedeutung die einzelne überlieferte Lehre für uns heute hat. Und nur unter Berücksichtigung dessen läßt sich auch die Frage ins reine bringen, wie weit die Berufung auf geschichtliche Continuität in Lehrfragen berechtigt ist.

Das Verhältniß des christlichen Glaubens zum modernen Geistesleben[1]).

Von

J. Gottschick

in Gießen.

Es ist Brauch, daß am Stiftungsfeste der Universität der Rektor sich für seine Festrede ein Thema aus seiner Specialwissenschaft wählt, an dem er zeigen kann, daß und wie diese in ihrem gegenwärtigen Stande einen von allen zu würdigenden Beitrag zu der Weiterentfaltung des menschlichen Geisteslebens liefert, dem alle unsere Arbeit dienen will. Dieser Brauch ist wohlbegründet. Wollen wir uns heute als zusammengehörige Glieder des Werthes unserer Corporation freuen, so ist es die naturgemäße Aufgabe der Festrede, mit der That zu zeigen, daß unser Name „universitas literarum“ kein bloßer Name ist. Und wie könnte sie dies besser thun, als indem sie die Arbeit eines besonderen Forschungsgebietes als Beitrag zum Wachsthum des Alle verbindenden Ganzen erkennen läßt!

Wenn nun wie diesmal einem Theologen die Ehre zufällt, die Universität zu vertreten, so wird er sich kaum des Eindrucks erwehren können, daß er sich einer solchen Aufgabe gegenüber in einer ungünstigeren Lage befindet, als die Angehörigen anderer Fakultäten. Sie können von vornherein für den Gegenstand ihrer Forschung, wie fern er auch Manchem unter uns liegen mag, auf die allgemeine Anerkennung rechnen, daß er neben den übrigen seine besondere Bedeutung im Ganzen unserer Kultur habe. Und

[1]) Rektoratsrede.

ihnen selbst kommt das Zutrauen entgegen, daß ihre Stellung zu ihm die des vorurtheilslos nur nach der Wahrheit suchenden Forschers sei. Es handelt sich für sie nur darum, ihrer Sache eine Seite abzugewinnen, von der sie für Alle verständlich und interessant wird. Mit dem Gegenstande der Theologie, dem Christenthum, und mit unserer, der Theologen, Stellung zu ihm steht es anders. Zwar die Bedeutung wird dem Christenthum Niemand unter uns absprechen, daß es als die Bewahrerin des Erbes der antiken Kultur und als die Erzieherin der Völker zur Humanität in einer Fülle von Beziehungen einen bleibend bedeutsamen Einfluß auf die Kulturentwicklung der Menschheit ausgeübt hat. Aber mit diesem Zoll der Anerkennung, der ihm eine ob auch noch so ausgezeichnete Stelle neben anderen Faktoren der Kultur zuweist, ist das Christenthum selbst nicht zufrieden. Es erhebt den Anspruch, für alle Stufen der Kultur die Wahrheit, die bleibende, ausschließliche, absolute Wahrheit zu sein. Eben gegen diesen seinen Anspruch aber richtet sich seit dem Beginn der Neuzeit eine immer breiter gewordene Strömung. Er findet vielleicht auch in unserem Kreise nicht allgemeine Anerkennung. Was aber unsere, der Theologen, Stellung zum Christenthum angeht, so ist für unsere wissenschaftliche Beschäftigung mit ihm die Voraussetzung maßgebend, daß es mit seinem Anspruch im Rechte ist. So sehr wir uns darum bemühen und uns dazu verpflichtet wissen, mit voller Unbefangenheit und in voller Unabhängigkeit von der Ueberlieferung die Urkunden seiner Entstehung und seiner Geschichte zu untersuchen, sowie die Faktoren, die Genesis, das Recht und den Werth der Formen zu prüfen, welche die Kirche ihrer Verkündigung und ihrem Leben im Verlauf ihrer Entwicklung gegeben hat, wir theilen doch von vornherein den Glauben der christlichen Gemeinde, daß wir in Jesus Christus die Erlösung aus Sünde und Tod zu wahrem und ewigem Leben in Gott besitzen; wir sind gewiß, daß wir nur von dieser Voraussetzung aus die Geschichte des Christenthums wahrhaft verstehen können; wir thun alle unsere Arbeit, auch und gerade die eben genannte kritische Arbeit, in dem Bewußtsein und zu dem Zweck, mit ihr der christlichen Gemeinde zu dienen. Würde diese unsere innere Stellung

zum Gegenstande unserer Arbeit sich ändern, so müßten wir aufhören Theologen zu sein. Das ist aber das Gegentheil der Voraussetzungslosigkeit, die man, gleichviel ob mit Recht oder mit Unrecht, von dem Vertreter der Wissenschaft zu fordern pflegt. Wir selbst fühlen uns deshalb freilich keineswegs als Fremdlinge an der Universität, sondern erblicken in der vollen Zugehörigkeit zu ihr die Gewähr der Lebensbedingungen für unsern Beruf.

Ich habe diese Gedanken, die einem Theologen an dieser Stelle kommen müssen und auf die er auch bei manchen Nichttheologen rechnen muß, nicht verschweigen wollen, um Ihnen anzudeuten, wodurch es sich mir nahe gelegt hat, heute über das Verhältniß zwischen dem christlichen Glauben und dem modernen Geistesleben zu Ihnen zu sprechen. Ich möchte Ihnen darlegen, worauf sich inmitten dieses modernen Lebens unsere Gewißheit von der Wahrheit des christlichen Glaubens und unsere Zuversicht zu seinem Siege gründet. Dabei wird von selbst die innere Nothwendigkeit der Stellung deutlich werden, die wir zu dem Gegenstande unserer Wissenschaft einnehmen.

Es ist ein charakteristischer Zug in der Entwicklung des modernen Geisteslebens, daß sie zum nicht geringen Theile im Gegensatz, wenn auch nicht durchweg gegen das Christenthum selbst, so doch im Gegensatz gegen diejenige kirchliche Gestalt desselben verläuft, in welcher es einst das gesammte Leben mit seiner Autorität beherrscht hat. Doch giebt es in dieser gegensätzlichen Bewegung Rückströmungen. Einer solchen begegnen wir in den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts. Damals wurde die Aufklärung in den Kreisen der höher Gebildeten durch die neue Welt- und Lebensanschauung überwunden, die sich in der schönen Literatur und der Philosophie durchsetzte. Der neu zum Durchbruch gekommene Sinn für das unveräußerliche Recht des unmittelbaren Gemüthslebens, das mächtige Bedürfniß nach einer lebensvollen Gesammtanschauung der Welt, das neuerwachte tiefere Verständniß für die treibenden Lebenskräfte großer geschichtlicher Gebilde, über die sich die Aufklärung weit erhaben gedünkt hatte, lehrten auch das Wesen der Frömmigkeit überhaupt tiefer verstehen und den von der Aufklärung verkannten Werth der positiven, auf

geschichtlichen Ereignissen ruhenden Religion wieder würdigen. Aber diese neue Welt- und Lebensanschauung war überwiegend ästhetisch bedingt und stand im engsten Zusammenhange mit dem spekulativen Rausch, in welchem man durch eine geniale Intuition die Wahrheit erfassen zu können meinte. Die ästhetischen Interessen sind bald mehr und mehr durch politische und technisch wirthschaftliche verdrängt worden. Der spekulative Rausch ist vor den Fortschritten der positiven Wissenschaften verflogen. So haben die neuen Impulse zu einer Wiederbelebung des christlichen Glaubens in den der Kirche schon entfremdeten Kreisen keine umfassendere oder wenigstens keine nachhaltige Wirkung erlangt.

In unseren Tagen scheint sich nun ein Umschwung der Stimmung anzubahnen, der an allgemeinere und vitalere Interessen anknüpft. Weithin regt sich die nicht ungerechtfertigte Besorgniß, daß der Durchbruch der wilden Gewässer, die sich in den Tiefen des Volkslebens ansammeln, Alles wegschwemmen werde, was in den Kämpfen der Geschichte erworben ist und was wir als ein theures Erbe überkommen haben, und daß nach einer siegreichen socialen Revolution von unserer ganzen Kultur höchstens die technische Seite übrig bleiben werde. In Folge dessen besinnt man sich auf die sittlichen Grundlagen aller Kultur. Man kann sich dem Eindruck nicht verschließen, daß ein gemeinsamer Glaube, wie ihn den heutigen Völkern nur das Christenthum gewähren kann, zur Festigung dieser erschütterten Grundlagen unentbehrlich sei. So hat das Kaiserwort, daß dem Volke die Religion erhalten bleiben müsse, immer stärkeren Beifall gefunden. Aber dieser Zoll der Anerkennung, der der social und politisch erhaltenden Kraft des Christenthums gebracht wird, ist nur zu oft ein Danaergeschenk. Am meisten, wenn sich solche zu ihm bequemen, die, selber dem ganzen Geist des Christenthums innerlich entfremdet, es zum Dienst ihrer selbstischen Interessen, zur Aufrechterhaltung angefaulter Zustände aufbieten möchten. Aber auch bei solchen, die das Bedürfniß einer sittlichen Reform aller Klassen der Gesellschaft lebhaft empfinden und die Kirche zur Mithülfe an dieser Aufgabe aufrufen oder doch willkommen heißen, waltet eine große Gefahr ob. Die Neigung, das Christenthum als ein bloßes Mittel für noch

so werthvolle, immerhin sogar sittlich werthvolle weltliche Interessen zu schätzen, ist die schlimmste Verkehrung seines Wesens und die größte Gefährdung seiner Wirksamkeit. Der segensreiche Einfluß, den es auf die Kultur ausgeübt hat und noch immer ausübt, ist eine seiner Folgen, nicht sein Zweck. Die innere Unwahrheit, daß man es will gelten und wirken lassen, während man für seine eigene Person dem christlichen Glauben skeptisch gegenübersteht oder wenigstens kein volles Herz zu ihm fassen kann, ist der Ruin derer, die sich ihrer schuldig machen und das schwerste Hemmniß seiner Wirksamkeit. Das Christenthum ist kein Segen, sondern ein Fluch für den Einzelnen, der um anderer Zwecke willen sich zu ihm bequemt. Es ist kein Segen, sondern ein Fluch für die Gesammtheit, wenn es um der gesellschaftlichen und staatlichen Ordnungen willen von den leitenden Klassen gepflegt wird, ohne daß sie selbst von seiner Wahrheit überzeugt sind und selbst mit ihm Ernst machen.

Aber dem Gewinn persönlicher Ueberzeugung von der Wahrheit des christlichen Glaubens scheinen nun die Ueberzeugungen ein schier unübersteigliches Hinderniß entgegenzusetzen, welche sich als Ergebnisse der modernen Geistesentwicklung herausgebildet haben. Darüber sind die verschiedensten Partheien einig, mögen nun die Einen deshalb die Umkehr der Wissenschaft fordern oder die Andern triumphirend verkünden, daß die Wissenschaft den Beweis für die Nichtigkeit des christlichen Glaubens erbracht habe, oder die Dritten im Gefühl des Widerstreits zwischen der modernen Bildung und dem christlichen Glauben mit mehr oder minder schmerzlicher Resignation auf den letzteren verzichten.

So viel ist jedenfalls zweifellos: die Zeit ist vorüber, in der die christlichen Glaubenssätze als selbstverständliche Wahrheit so zu sagen mit der Muttermilch eingesogen wurden und es nur die Aufgabe war, nach den für wahr gehaltenen Sätzen auch persönlich zu leben.

Diese Selbstverständlichkeit der christlichen Ueberzeugung hatte einen doppelten Grund. Der erste lag darin, daß sie von einer unangezweifelten, alles beherrschenden Auktorität getragen wurden, von der Auktorität sei es der Kirche sei es der Bibel. Nun ist aber die ganze Bewegung des Denkens der Neuzeit von Anfang

an gegen den Auktoritätsglauben gerichtet, der sich den Aussprüchen einer äußeren Auktorität deshalb unterwirft, weil dieser ein göttlicher Ursprung zugeschrieben wird. Dieser Gegensatz hängt ja zum nicht geringen Theile damit zusammen, daß die Kirche, auch die protestantische, lange genug die Wissenschaft auf ihrem zweifellosen Eigengebiete in ungerechtfertigter Weise bevormundet und sie dadurch in einen einseitigen Emancipationskampf hineingetrieben hat. Hat doch die Naturwissenschaft sich das Recht ihrer selbständigen Erklärung der Naturvorgänge erst mühsam gegenüber der Bindung erkämpfen müssen, die die naive Naturanschauung der Bibel oder die als naturwissenschaftliche Belehrung gedeutete Schöpfungsgeschichte der Genesis ihr auferlegte. Als ob der christliche Glaube, daß Gott die Welt für das Reich seiner Liebe schafft und leitet, mit dem copernikanischen oder dem ptolemäischen Weltsystem, mit einer Erkenntniß über die Reihenfolge und die Länge der Schöpfungsperioden, mit einer Hypothese über die Entstehung der Arten etwas zu thun hätte! Nicht die causalen Einzelzusammenhänge des Wirklichen zu erklären, sondern Sinn und Bedeutung zu verstehen, die das wie auch immer vermittelte Einzelne und das Ganze für die lebendige Person hat, das ist seine Sache und seine unendlich größere Aufgabe. Aber mit einer zutreffenderen Absteckung der Grenzen zwischen Glauben und Wissen ist der Streit nicht geschlichtet. Es ist eine weiter und tiefer greifende geistige Bewegung, die sich gegen den Auktoritätsglauben kehrt. In ihr macht sich ein charakteristischer Zug der Neuzeit, das Verlangen nach einer eigenen, wirklich persönlichen Ueberzeugung geltend, die auf der Gewißheit schaffenden Kraft des Gegenstandes selbst und auf selbstthätiger geistiger Verarbeitung desselben beruhen und ihren Inhalt zum wirklichen Eigenthum des Geistes machen soll. Und dies Verlangen ist jetzt bis in die untersten Volksschichten hinabgedrungen.

Die Selbstverständlichkeit, welche die christlichen Glaubensgedanken in früheren Zeiten besaßen, hatte einen zweiten Grund darin, daß ein Theil von ihnen sich mit leichter Mühe und mit verhältnißmäßig geringen Aenderungen dem anthropomorphen und anthropocentrischen Weltbilde einfügte, welches die mythenbildende

Phantasie des kindlichen Menschen schafft. Diesem ist es selbstverständlich, an eine jenseitige Welt zu glauben, in der höhere Mächte ihren Sitz haben, aus der heraus sie zu Gunsten oder Ungunsten des Menschen in diese Welt wunderbar hineinwirken, und in der die Gestorbenen fortleben. Und nun war dieses mythologische Weltbild bestätigt worden, indem die griechische Philosophie es, wenn auch in abstrakter Form, sich angeeignet hatte. Galt es für diese als Erkenntniß des wirklichen Seins, wenn es ihr gelang die vielen, widerspruchsvollen und wechselnden Erscheinungen unter allgemeine Begriffe, unter einheitliche und beständige Ideen unterzuordnen, so fand die Wissenschaft ihren legitimen Abschluß in der Ueberzeugung von der Existenz einer höheren übersinnlichen, idealen Welt, die in der irdischen sich nur getrübt wiederspiegelt, in der Lehre von ihrer Zusammenfassung in einer höchsten Einheit und einem letzten Grunde, in der Annahme eines übersinnlichen Ursprungs und einer unzerstörbaren Existenz des zur Erkenntniß der Ideen befähigten Geistes. Die moderne Wissenschaft aber hat beide zerstört, das naive Weltbild und das durch die Jahrhunderte des Mittelalters fortgeführte und noch tief in die Neuzeit hineinragende abstraktere der griechischen Philosophie. Sie meint das Wirkliche zu erkennen, indem sie das wahrnehmbare Geschehen in seinen von allgemeinen Gesetzen beherrschten Einzelzusammenhängen erfaßt, indem sie es auf kleinste Kraftmittelpunkte zurückführt und durch Beobachtung und Experiment die Regeln entdeckt, nach denen diese in wechselseitiger Bedingtheit ihre Beziehungen ändern. Und ihre Erkenntnißmethode bewährt sich dadurch, daß ihre Ergebnisse uns eine ungeahnte technische Herrschaft über die Dinge verleihen. Die Ueberzeugung von dem gesetzmäßigen Zusammenhang der gegebenen Welt ist längst keine Theorie mehr, sondern eine mächtige Kraft, die das unendlich verschlungene Getriebe des modernen Lebens trägt und aus der heraus selbst diejenigen handeln, die sie als Theorie bestreiten. Dieser Causalzusammenhang des Geschehens aber ist ein immanenter. Von ihm führt keine Brücke zu einer jenseitigen Welt. In ihm ist kein Raum für das Wunder. Endlos dehnt er sich aus und fordert keinen Ursprung aus einem einheitlichen übersinnlichen

Grunde. Die Menschenwelt ist ein verschwindendes Moment in seiner unermeßlichen Weite. Unbekümmert um der Menschen Wünsche walten seine Gesetze. Nur so weit der Mensch diese Gesetze erkennt und verwerthet, kann er die Kräfte des Wirklichen seinen Zwecken dienstbar machen.

Auch die neuerblühende Geschichtswissenschaft hat ihren Beitrag zur Erschütterung der überlieferten Gestalt des christlichen Glaubens gegeben. Durch den Nachweis, daß die Größen, deren Auktorität als das Fundament des christlichen Glaubens galt, daß Verfassung und Dogma der Kirche sowie der Canon der heiligen Schrift erst allmälig und unter besonderen geschichtlichen Bedingungen entstanden sind und ihre Auktoritätsstellung gewonnen haben, hat sie dem Anspruch derselben auf unbedingte Auktorität den Boden unter den Füßen fortgezogen. Durch die historische Kritik sind weiter die biblischen Berichte unsicher gemacht, welche man bislang pietätsvoll als sichere Wahrheit hingenommen. Die Geschichtsforschung hat endlich selbst die Ueberzeugung zerstört, die im Zusammenhang der traditionellen Glaubenslehre eine fundamentale Stelle einnimmt, daß dem Gewissen jedes Einzelnen die gleiche Erkenntniß eines ewigen Sittengesetzes unauslöschlich eingegraben sei. Die geschichtlichen Thatsachen haben gezeigt, daß die sittlichen Anschauungen bei den verschiedenen Menschengruppen nach Zeit und Ort und anderen Bedingungen von einander abweichen, daß sie im Verlauf der Geschichte erst erworben werden und daß mancherlei Faktoren auf ihre Gestaltung einwirken.

Und mit dem Allen ist noch nicht geredet weder von der Veränderung der praktischen Lebensstimmung, die im modernen Geistesleben eingetreten ist, noch von den das persönliche Leben bestimmenden neuen Welt- und Lebensanschauungen, die der Abschluß der Ergebnisse des modernen Wissens sein wollen.

Einst hatte die christliche Erlösungsidee einen Anknüpfungspunkt gefunden an der Lebensstimmung der absterbenden Antike, die aus der unvollkommenen Welt des Diesseits sich heraussehnte nach der vollkommenen jenseitigen Welt. Und die Kirche des Mittelalters hatte es verstanden, gegenüber dem naiven Lebensdrange der jugendlichen Völker dieser Stimmung immer wieder zum

Siege zu verhelfen. Für die Neuzeit ist die entgegengesetzte Stimmung charakteristisch, die Stimmung des Verlangens nach lebenskräftiger Gestaltung des Diesseits, nach technischer, wirthschaftlicher, politischer Kultur. Hatte die absterbende alte Welt an der Möglichkeit verzweifelt, durch eigene That des Erkennens und Schaffens volle Lebensbefriedigung zu gewinnen und hatte sie danach ausgeschaut, dieselbe als eine Gabe von oben zu empfangen, eine Stimmung, die die Kirche Jahrhunderte lang lebendig zu erhalten vermocht hat, so erhebt sich in der Neuzeit ein freudiges und stolzes Kraftgefühl, das Alles der eigenen That verdanken will.

Am schärfsten hat sich der Gegensatz zum Christenthum zugespitzt, wo man die in der Naturwissenschaft erprobte Denkweise auf die Welt des persönlichen Lebens und der Geschichte übertragen hat, in der Welt- und Lebensanschauung des Naturalismus, der heute als die materialistische Geschichtsbetrachtung einen Haupthebel der socialdemokratischen Agitation bildet. Wenn nach der christlichen Auffassung das persönliche Leben des Geistes sich von der Natur specifisch unterscheidet und sich ihr mit eigenem überlegenen Inhalt gegenüberstellt, so wird es hier als bloßes Moment der Natur betrachtet. Aus ihrem sachlichen, unpersönlichen Proceß soll es seinen ganzen Inhalt schöpfen und in ihr befangen bleiben. Wenn nach der christlichen Anschauung der Wille des Menschen sich unter unbedingt verpflichtende Normen zu beugen und den Schwerpunkt des Selbst aus seiner natürlichen Richtung in die höhere, durch das Ideal bezeichnete zu verlegen hat, so wird hier das Ideal, das Wort in seinem eigentlichen Sinn genommen, von dem natürlichen Begehren des Menschen absorbirt, das aus seiner gegebenen Richtung nicht herauszugehen braucht, sondern nur über die in dem jedesmaligen Zeitalter geeigneten Mittel zum Glück aufgeklärt und an ihre Benutzung gewöhnt werden muß und das durch den Niederschlag der von der Gesammheit in der Geschichte gewonnenen Erkenntniß, durch die Sitte, thatsächlich daran gewöhnt wird. An die Stelle eines absoluten, ewigen Ideals treten relative, wechselnde Regeln und Ziele. An die Stelle des Guten tritt in verschiedenen Formen das Nützliche, sei es als kulturschaffende Kraftbethätigung, sei es als die möglichst

große Summe des Glücksgenusses möglichst vieler Einzelner. Macht das Christenthum den Einzelnen, indem es ihn unter unbedingte Normen stellt, für sein Wollen und Thun verantwortlich, so giebt es hier keine Freiheit, keine Sünde und Schuld. Das Willensleben der Einzelnen ist das Produkt des Zusammenwirkens zwischen dem sie umgebenden Gesellschaftskreise und ihren angebornen Anlagen. Wenn dem christlichen Glauben die Welt, wie sie auch immer im Einzelnen zusammenhängen möge, ein sinnvolles Ganzes ist oder dem Ziele zustrebt, es zu werden, ein Ganzes, dessen Schlüssel Zwecke sind, in denen die geistige Person ihr oberstes Ziel und ihr höchstes Gut findet, so gilt sie hier als ein endloser Proceß, den nicht Ideen, sondern Naturgesetze beherrschen, dem gegenüber nach einem Sinn und absoluten Ziel nicht zu fragen ist.

Diese Skizze der modernen Anschauungen macht auf Vollständigkeit keinen Anspruch; aber sie genügt, um die Weite und Tiefe des Gegensatzes erkennen zu lassen, mit dem das Christenthum heute zu ringen hat. Das Christenthum selbst, nicht nur eine überlieferte Form desselben. Wohl hat es im Laufe der Geschichte seine Gestalt mannigfach gewandelt und ist noch immer mannigfacher Wandlungen fähig; denn es ist als ein lebendiges neues Geistesleben, nicht als ein fertiges Gefüge von Lehren und Institutionen in die Geschichte eingetreten. So haben sich die Ziele und Kräfte sittlicher Weltgestaltung, die in ihm liegen, in ihrem vollen Umfang ihm erst zum Bewußtsein gebracht, als die geschichtliche Entwicklung ihm Aufgaben stellte, die weder Jesus noch die älteste Christenheit in's Auge gefaßt. Erst allmälig hat es die Durchdringung aller Lebenssphären der Menschheit mit seinem Geist als seine weltgeschichtliche Aufgabe erkannt. So hat es seiner Zeit die Gedankenwelt, zu der die Wurzeln in ihm liegen, in den Formen ausgeprägt, die Judenthum und Hellenismus ihm boten, und hat sich dadurch den Juden und Griechen verständlich gemacht. Es gilt heute seinen Gehalt in Gedankenformen zu fassen, die unserer Zeit verständlich sind. Aber der Gegensatz des Naturalismus berührt nicht seine Form, sondern seinen Gehalt, nicht Accidenzien an ihm, sondern sein eigentlichstes Wesen selbst. Das Christenthum wäre

nicht mehr, was es ist und was es bleiben muß, es würde sich selbst aufheben, wenn es die Anerkennung unbedingter und für alle Zeit giltiger Normen, wenn es die Ideen der Freiheit und der Schuld, wenn es den Glauben an den persönlichen Gott, der in Christus der Geschichte das Wunder der eine neue Geisteswelt erschaffenden Lebenskraft eingesenkt hat und der in seiner Offenbarung uns als Auktorität gegenüber tritt, wenn es die Gewißheit, daß dieser Gott den Seinen in jeder Lage mit seiner allmächtigen Hülfe nahe ist, wenn es die Hoffnung auf ein zukünftiges ewiges Leben und den Sieg des Reiches Gottes aufgeben wollte. Das Christenthum kann die Versöhnung mit der modernen Kultur nicht vollziehen, indem es sich nach den Ergebnissen modelt, zu denen diese gelangt sein will.

Aber es ist nun sehr die Frage, ob wir die gezeichnete Situation der Gegenwart nur als eine das Christenthum hemmende und gefährdende oder vielmehr als eine solche anzusehen haben, welche zu vertiefter Erfassung seines Wesens zwingt und darum die Verheißung in sich trägt, daß sie die Geburtsstunde einer neuen Periode seiner Kraftentfaltung ist.

Diese Frage legt sich schon durch den Umstand nahe, daß die Zeiten, die den Gewinn christlicher Ueberzeugung zu etwas Leichtem machten, so hoch ihre Bedeutung für die Erziehung der Völker anzuschlagen ist, doch auch ein Herabgleiten der christlichen Glaubensgedanken und des persönlichen Christenthums auf ein tieferes Niveau im Gefolge hatten.

Der Gegenstand der christlichen Hoffnung, die zukünftige Welt, bedeutet nach der Anschauung Jesu und der Hauptschriften des Neuen Testaments den Zustand, in welchem die Jesus Christus erfüllende Liebe Gottes mit ihren sittlichen Zielen zur vollendeten Herrschaft über die Personen und über die diesen als Stätte und Mittel dienende Welt der Dinge gelangt ist. Die jenseitige Seligkeit ist die Freude, die aus der Vollendung des dem Bilde Christi entsprechenden Charakters und aus der Theilnahme an einer Gemeinschaft entspringt, in welcher das Gute den vollen Sieg gewonnen hat. Wo aber die christlichen Glaubensgedanken als selbstverständliche Wahrheit aufgenommen werden, da schiebt dieser

Hoffnung sich der Ausblick auf ein Land unbestimmten Glückes unter, das durch seine Unendlichkeit und Beständigkeit alles Glück der Erde überbietet und allen ihren Schmerz aufwiegt. Jene Hoffnung kann Niemand zur Erhebung dienen, der nicht vor dem Ideal eines Personlebens, wie es das Bild Jesu darstellt, als vor dem Guten und Vollkommenen selbst sich in Ehrfurcht beugt und dem nicht der Sieg dieses Guten sein höchstes Gut geworden ist. Für jeden andern ist der Gedanke einer solchen zukünftigen Welt das Gegentheil der Freude. Die zweite Aussicht aber wird von dem natürlichen Streben nach Glück auch ohne sittliche Aenderung als das Ziel seiner Sehnsucht begrüßt. Jene Hoffnung ist ein mächtiger Hebel sittlicher Selbstzucht und selbstlosen Wirkens an der Welt; denn sie verbürgt es, daß diese doppelte Arbeit nicht umsonst ist, sondern wirklich ihr Ziel erreicht. Die andere Erwartung verkehrt die christliche Sittlichkeit aus der ehrfurchtsvollen und freudigen Hingabe an das Gute selbst in die lohnsüchtige äußere Erfüllung der durch einen mächtigeren Willen angeordneten Bedingungen für die Befriedigung der natürlichen Wünsche.

Der christliche Glaube an das Uebernatürliche oder das Wunder bedeutet zuvörderst die Gewißheit, daß in der Person Jesu ein neuer und unzerstörbarer sittlicher Lebensgehalt mit neuen, höheren Zielen, Motiven und Kräften des persönlichen Lebens als Wirklichkeit eingetreten ist in unsere Welt. Dies ist das Wunder, dessen Wirklichkeit der Christ an sich selbst zu erleben meint, daß die im Ewigen lebende Person Jesu uns aus Staub und Schmutz in ihre Sphäre hinaufhebt, indem sie durch ihre Hoheit uns richtet und durch ihre Liebe uns von der Selbstverachtung und der Hoffnungslosigkeit befreit, die alle sittlichen Regungen lähmen. Und die Wundermacht seines Gottes, von der der Christ sich allewege umgeben und getragen weiß, bedeutet nicht die Fähigkeit zu einem gelegentlichen Hineingreifen in einen sonst nach seinen eigenen Gesetzen ablaufenden Proceß des Geschehens, sondern sie bedeutet, daß alles Sein und Geschehen, daß auch die Zusammenhänge, Gesetze und Ordnungen, aus deren unermeßlicher Weite alles einzelne Geschehen hervorgeht, ihm Mittel sind, um die Ziele seiner sittlichen Liebe durchzuführen und uns seine speciellste Fürsorge für die Aus-

reifung unseres höheren Lebens erfahren zu lassen. Dieser Glaube an das Wunder hat nur Werth für den, welcher sich an das sittliche Lebensideal des Christenthums innerlich gebunden weiß. Der Glaube hingegen an die Möglichkeit des Wunders, der aus dem mythologischen Weltbild stammt, hat einen ganz andern Sinn. Er besagt nur, daß eine stärkere Macht nach ihrem Belieben in den Zusammenhang des gewöhnlichen Geschehens hineinwirken kann. Gegen die höheren Lebenszwecke, deren Verwirklichung inmitten einer gleichgiltigen oder feindlichen Welt der christliche Glaube an das Wunder gewährleistet, ist er gleichgiltig. Ja er nährt das Bestreben, die Macht der Gottheit den eigenen Wünschen dienstbar zu machen.

Der Gott, den die Wissenschaft vergangener Tage erschloß, weil Sein und Werden der vielen endlichen Dinge ohne eine einheitliche unendliche Ursache nicht denkbar sei oder weil die Zweckmäßigkeit der Welt einen intelligenten Urheber voraussetze, entspricht einem Bedürfniß des Erkennens, welches das vor aller Augen liegende Sein und Geschehen, den allgemeinen Zusammenhang von Ursache und Wirkung oder den zweckmäßigen Bau der Welt sich begreiflich machen will. Dieser Gott steht auf einer Linie mit diesem Sein und Geschehen selbst. Die sittliche Person findet in ihm keine Erfüllung ihrer Lebensbedürfnisse. Der Gott des christlichen Glaubens dagegen ist die Liebe, welche die unermeßliche Fülle des Seins und Geschehens als Stätte und Mittel für sittliche Personen schafft und leitet, die zu einem der Welt überlegenen Leben der Freiheit bestimmt sind. An ihn glauben heißt nicht die vor aller Augen liegende Welt aus den ihrer Beschaffenheit entsprechenden allgemeinsten Ursachen erklären, sondern ihr Sein und Geschehen, ihre Zusammenhänge und ihre Einzelheiten zu einer höheren Wirklichkeit in Beziehung setzen und dadurch ihren Sinn und ihre Bedeutung erfassen, aber zu einer höheren Wirklichkeit, welche für jeden ein Wahn ist, der die letzten Ziele seines Wollens in der gegebenen Welt findet.

Die Erlösungssehnsucht, welche das Christenthum in der alten Welt vorfand und welche sich immer wieder erneuert, wo Einzelne oder ganze Zeiten unter dem Eindruck der Ziellosigkeit und Vergeblichkeit ihres Strebens und Schaffens stehen, ist eine müde, passive,

greisenhafte Stimmung, die darauf verzichtet, in dieser Welt etwas Bleibendes und wahrhaft Werthvolles zu wirken. Die Erlösung, welche das Christenthum bringt, ist die Erweckung des mächtigen Antriebes, in welchem die Person alle ihre Kräfte an die Aufgabe setzt, sämmtliche Lebenskreise der Menschheit, sämmtliche Ordnungen, Güter und Kräfte der Welt dem Reich des Guten zu unterwerfen, ist die Begründung der freudigen Zuversicht, daß diese Arbeit der Erreichung ihres Zieles sicher ist. Die Erlösungsgewißheit des Christen ist darum eine jugendfrische Stimmung muthiger That und freudiger Schaffenslust.

So erweist es sich als unzutreffend, wenn es scheinen will, als sei es in früheren Zeiten leichter gewesen wie heute, die Ueberzeugungen des christlichen Glaubens zu theilen. Was allen so zweifellos feststand, waren gar nicht wirklich die Gegenstände des christlichen Glaubens, sondern ganz andere Größen, die mit jenen nur den Namen gemein hatten. Die Welt des christlichen Glaubens ist nicht minder verschieden von der Welt der mythologischen und metaphysischen Phantasie, wie von der Welt der modernen Wissenschaft.

Und wie der Gegenstand, so ist auch die auf ihn sich richtende geistige Thätigkeit ganz anderer Art gewesen, als die Thätigkeit des christlichen Glaubens. Was dem Menschen so leicht einging, waren Meinungen oder Ueberzeugungen des Verstandes, die ihren Halt in dem natürlichen Triebe nach Lebensbefriedigung fanden. Die christliche Glaubensüberzeugung hingegen ist eine That der ganzen sittlichen Persönlichkeit, welche in unablässigem Kampfe mit den natürlichen Trieben und mit den entgegengesetzten Eindrücken der Sinnenwelt sich in eine andere Welt emporschwingt, in eine Welt mit andern Motiven, Zielen, Gesetzen, Kräften, in eine Welt, die ohne Aenderung der Gesinnung nicht einmal vorgestellt werden kann. Die Erhebung zu ihr ist auch in jenen Zeiten Niemand ohne solchen Kampf gelungen. Deshalb ist es keine Gefährdung des christlichen Glaubens, wenn mit der Herausarbeitung des Weltbildes der modernen Wissenschaft der Schein zerstört ist, als schließe die Welt des christlichen Glaubens sich der gegebenen Welt wie eine geradlinige Fortsetzung an. Wir haben hierin vielmehr einen Segen zu begrüßen. Denn mit der Zerstörung jenes Scheins

fällt die Gefahr fort, daß der christliche Glaube in seinem innersten Wesen verändert und auf ein tieferes Niveau herabgezogen wird. Die Paradoxie seiner Gegenstände und sein Charakter als That der ganzen Person wird dadurch in's hellste Licht gestellt.

So bedeutet es denn auch schließlich nichts weniger als eine Erschütterung des christlichen Glaubens selbst, wenn das, was Jahrhunderte lang als sein tragendes Fundament gegolten, die Auktorität von Kirche oder Bibel, sich vor dem Streben des modernen Geistes nach Freiheit und Selbständigkeit nicht mehr zu behaupten vermag. Denn die Ueberzeugung von ihrer Auktorität ist weder der christliche Glaube selbst noch seine nothwendige Voraussetzung oder gar sein tragender Grund.

Christlicher Glaube ist erst die ehrfurchts- und vertrauensvolle Unterordnung des Willens unter die Auktorität des gebietenden und verheißenden Willens Gottes, wie dieser in der Wirksamkeit Jesu sich offenbart, die unter sündigen und sterblichen Menschen das ewige sittliche Gottesreich aufrichten will, die uns einen neuen Lebenszweck bietet und seine Verwirklichung gegenüber allen Hemmnissen der Welt uns verbürgt. Jener Auktoritätsglaube ist die Gewilltheit, unbedingt als göttliche Wahrheit hinzunehmen, was immer Kirche und Bibel uns als solche darbieten mögen. Der Gegenstand des ersten ist die Gesinnung einer Person, die sich selbst, ihre letzten Motive und ihren obersten Zweck, uns erschlossen hat und der wir deshalb Vertrauen schenken, auch wo ihre Wege dunkel sind und wo wir es nicht übersehen, wie ihr Thun zu dem seligen Ziele führt. Der Gegenstand des zweiten ist die Unfehlbarkeit einer Institution oder eines Buches, die die Anerkennung einer Vielheit vergangener wunderbarer Thatsachen und räthselhafter Lehren fordern. Im christlichen Glauben schließt die ganze Person sich mit einem Inhalt innerlich zusammen, der ihr neue Ziele, eine neue Gesinnung, ein neues Lebensgefühl, neue Kräfte schenkt und so zu ihrem eigensten Lebenselement wird. Der Auktoritätsglaube ist eine Thätigkeit des bloßen Verstandes und eine solche, bei der die Person selbst zu dem auf Auktorität hin angenommenen Inhalt ein inneres Verhältniß weder hat noch gewinnt, bei der sie ihm als einem für sie selbst Zufälligen, Fremden,

Aeußerlichen gegenüber stehen bleibt. Der christliche Glaube ist eine That der ganzen sittlichen Person, durch die sie aus ihrer bisherigen Richtung herausgeht, und von Grund aus ihren Schwerpunkt verlegt. Der Auktoritätsglaube ist ein passives Verhalten des Geistes, das ihn in seiner Bequemlichkeit und Natürlichkeit beläßt. Der Grund des christlichen Glaubens ist der überwältigende Eindruck, daß das Lebensziel, welches Jesus als das von Gott uns zugedachte enthüllt, einen unbedingten, verpflichtenden wie erhebenden Werth besitzt, und daß Gottes allmächtige Liebe, die es uns zudenkt, in der Liebe Jesu uns als eine Wirklichkeit ergreift. Der Grund des Auktoritätsglaubens ist der durch das Herkommen geheiligte Anspruch einer Institution oder eines Buches auf göttlichen Ursprung. Durch die That des christlichen Glaubens faßt die Person sich zu einem freien und selbständigen Ganzen zusammen, das Menschen und Dingen gegenüber sich zu behaupten vermag, indem sie einen einheitlichen, überlegenen Zweck als ihren eigenen Lebenszweck ergreift und die Gewißheit gewinnt, daß dieser Zweck auch die Macht über die Dinge ist. Im Auktoritätsglauben verharrt die Person auf der Stufe der Unmündigkeit und Unselbständigkeit.

Bei solchem Unterschied zwischen dem christlichen Glauben und dem Auktoritätsglauben an Kirche oder Bibel kann der letztere nicht die nothwendige Voraussetzung des ersteren sein. Was das ungebrochene Ansehen jener Auktoritäten an wirklichem Segen gestiftet hat — und dessen ist wahrlich viel — das ist wie bei aller Erziehung Unmündiger und Unselbständiger, die Frucht des Wirkens vertrauenswürdiger Persönlichkeiten, die ihre Träger waren, und des Inhalts, den sie vertraten, nicht die Frucht der blinden Unterordnung unter die formelle Auktorität. Diese bedeutet vielmehr ein schweres Hinderniß für den Vollzug der freien und Freiheit schaffenden sittlichen That, in der der christliche Glaube besteht. Denn sie lenkt den Blick ab von seinem eigentlichen Wesen, seinem wahren Gegenstande, seinem schöpferischen Grunde.

Und dies Hinderniß steigert sich, wenn die Erschütterung des Ansehens der äußeren Auktorität die Versuchung herbeiführt, daß man den andringenden Zweifel mit einem kräftigen Entschluß gewaltsam niederschlägt und sich rückhaltlos der Auktorität in die

Arme wirfst, um, wie man sagt, einen festen Grund unter die Füße zu bekommen. Diese That der Person ist von der That des christlichen Glaubens toto coelo verschieden. Denn, indem man sich absichtlich zum bloßen Gefäß für einen zufälligen und zersplitterten Inhalt herabwürdigt, weil man den Kampf um die Wahrheit scheut, ohne welchen der Geist nichts zu wirklichem Eigenthum gewinnt, zerstört man sich an seinem Theile die Bedingungen persönlichen Lebens, das jener zu seiner vollen Entfaltung bringen will. Die That des christlichen Glaubens, der der Liebe Gottes sich hingiebt, ihre Ziele zu den eigenen Zielen macht, ihr Walten als die unsichtbare wahre Realität der sichtbaren Welt erfaßt, ist nicht wie das Opfer des Verstandes eine Leistung, die wir mit unseren eigenen Kräften vollbringen und die wir uns abquälen müßten, um etwas außer ihr Gelegenes zu erreichen. In ihrem täglich neu zu setzenden Vollzuge selbst erfährt man die höchste Lebensbefriedigung. Und als die Kraft, die ihn zu solcher That befähigt, kennt der Christ eine Wirklichkeit, die in sein Leben hineingreift und ihm durch ihren offenbaren Gehalt und ihren unzweideutigen Charakter Ehrfurcht, Vertrauen, Liebe abnöthigt, die Persönlichkeit Jesu. Christlicher Glaube entsteht noch heute nicht anders als wie vor neunzehnhundert Jahren, wo aus dem Verkehr mit Jesus seinen Jüngern das Bekenntniß erwuchs: Herr, wohin sollen wir gehen; du hast Worte des ewigen Lebens. Darum ruht er auf einem Fundament, das ihn wirklich trägt und in Zweifel und Anfechtung sich ihm täglich als sein Halt bewährt. Das Opfer des Verstandes hingegen muß das Fundament, das die Person tragen soll, nicht nur durch die eigene Leistung sich selbst erst schaffen, sondern hat es auch fortwährend mit vieler Mühe zu tragen. Daher statt des inneren Friedens und des Mitgefühls mit den ehrlich Zweifelnden der leidenschaftliche und fanatische Eifer gegenüber denen, die mit ihrer Weigerung, das Opfer des Verstandes zu bringen, dem Auktoritätsgläubigen die innere Unsicherheit fühlbar machen, zu welcher sich dieser selbst verurtheilt hat.

Die zersetzende Kritik, welche durch die Entwicklung des modernen Geisteslebens an der kirchlichen Ueberlieferung geübt ist,

hat die Kirche in eine schwere Krisis hineingeführt. Aber diese Krisis muß doch schließlich der Kirche zum Segen gereichen und dem christlichen Glauben zu neuer Kraftentfaltung den Anlaß geben. Denn sie zerstört den einschläfernden Schein seiner Selbstverständlichkeit und sie stellt den Gegensatz seines Gegenstandes zu den natürlichen Wünschen, seinen Charakter als eine befreiende That der sittlichen Person, die Nothwendigkeit seiner Begründung, statt auf eine formelle Lehrauktorität, vielmehr auf eine schöpferische Geistesmacht in's hellste Licht.

Vielleicht zieht jemand aus diesen Ausführungen den Schluß, die Kirche selbst trage die Schuld daran, daß das moderne Geistesleben so vielfach in Gegensatz zu ihr gekommen. Ich will diese Anklage auch gar nicht schlechtweg zurückweisen, obwohl jeder sich auch Manches zur Entschuldigung der Kirche sagen kann, der die Geschichte kennt und der es weiß, wie der tiefempfundene Werth des Gehaltes sich unbewußt auch auf die Form überträgt, in der man ihn überkommen hat. Aber ich darf dann auch nicht verschweigen, daß die Gebildeten eine nicht minder schwere Anklage trifft. Sie haben durch ihre Indifferenz oder durch ihre mattherzige Skepsis gegenüber den wichtigsten Fragen, die es für die Persönlichkeit geben kann, gegenüber den Fragen nach dem höchsten Ziel des menschlichen Lebens und nach dem Sinn der Welt, die uns umfängt und an der wir wirken, sich selbst des Einflusses begeben, den es auf die Kirche hätte ausüben müssen, wenn ihr bei ihnen ein ernstes und heißes Verlangen nach der Lösung dieser Lebensfragen entgegengetreten wäre. So tragen sie mit die Schuld daran, daß die Kirche sich in einer Ueberlieferung verfestigt hat, welche Wesen und Grund des christlichen Glaubens für unsere Zeit undeutlich macht, weil sie aus der geistigen Auseinandersetzung des Christenthums mit einer vergangenen Welt erwachsen ist.

Und es ist wahrlich nicht an dem, daß mit der Abstreifung einer Reihe von Anstößen, welche die kirchliche Ueberlieferung bietet, der Widerspruch gegen die Wahrheit des christlichen Glaubens verstummen würde. Er muß gerade erst recht rege werden, wenn in voller Deutlichkeit und Schärfe die Zumuthung gestellt wird, statt der sichtbaren Welt mit ihren verständlichen Gütern, mit ihren

erkennbaren Gesetzen, mit ihren berechenbaren Kräften in voller Hingabe der ganzen Person als letzte und eigentliche Realität die unsichtbare Welt des Reiches der Liebe Gottes anzuerkennen, eine Welt, die nicht wie jene dem natürlichen Verlangen nach Glück die Erfüllung seiner Wünsche verspricht, sondern die als Verheißung darbietet, was dies als schwere Forderung empfindet. Und das auf die Thatsache hin, die von einer vielfach so unsicheren Ueberlieferung bezeugt wird, daß ein Mensch wie Jesus einst in unserer Welt gelebt hat. Auch der lebendigste Christ kennt aus eigener Erfahrung nur zu gut die Kraft des Eindrucks, daß die sichtbare Welt das einzig Wirkliche, die unsichtbare Welt eine Illusion sei. Er braucht, um sie zu verstehen, nicht erst die Unabänderlichkeit der Naturgesetze und die Bedingtheit des geistigen Lebens durch die Vorgänge der Natur von der modernen Wissenschaft sich demonstriren zu lassen. Was ihn aber abhält, jenen versucherischen Eindrücken Raum zu geben, und was ihn befähigt, sich zu einem persönlichen Leben in der unsichtbaren Welt durchzukämpfen, das ist eine Thatsache, die ebenso, wenn auch in anderer Weise, wirklich ist wie die Thatsache des gesetzmäßigen Naturzusammenhanges und seiner Ausdehnung auf Bewußtsein und Wille des Menschen, und die sich ihm als stärker erweist, wie die Folgerungen, mit denen sich der Naturalismus, sei es in wissenschaftlichem Gewande, sei es in der Gestalt der leidenschaftlichen Diesseitigkeitsreligion der Socialdemokratie, auf jene letztere Thatsache begründet.

Wir leugnen nicht trotzig die Thatsachen ab, daß die Sinnenwelt in gesetzmäßigen Zusammenhängen ihre Wirklichkeit hat und daß auch das geistige Leben aus dem dunklen Schooß endloser Naturzusammenhänge geboren wird und weithin in ihnen befangen bleibt. Spüren wir doch diese Wirklichkeit der Natur um uns und in uns unablässig an dem bestimmenden Einfluß, den sie auf uns ausübt und den wir nur mit Aufbietung aller Kraft überwinden können. Aber wir lassen uns dadurch auch nicht den Blick für die andere Thatsache trüben, daß in und aus dieser Welt der Natur eine andere Welt mit höherem Inhalt sich erhebt und der Naturnothwendigkeit in anderer Weise und mit anderen Kräften Meister wird, als die die erkannten Naturkräfte benutzende Technik.

Das ist die Welt des persönlichen Lebens, die in der Geschichte erwächst, anfangs durch kaum merkliche Ansätze von der Welt der Natur, ich meine der lebendigen und bewußten Natur, sich unterscheidend, mehr und mehr mit eigenem Inhalt sich erfüllend, nach anderen Gesetzen und mit anderen Kräften wirkend und schaffend, bis in der friede- und kraftvollen Persönlichkeit Jesu als ihr Ziel und unüberschreitbarer Höhepunkt ein ganzes und volles Leben im Unsichtbaren und Ewigen mit sieghafter Gewalt hervortritt, um die nie versiegende Quelle eines Stromes wahrhaft persönlichen Lebens zu werden, der auch uns noch ergreift und emporhebt und mit sich fortträgt.

Von der Natur und dem thierischen Leben, auch dem bis zur höchsten Stufe der Intelligenz und des technischen Könnens gesteigerten thierischen Leben, unterscheidet sich diese Welt des persönlichen Lebens von vornherein dadurch, daß sie das Naturgesetz der Triebe durch ein höheres Gesetz bändigt, durch das Sittliche. Mag das Bewußtsein sittlicher Gesetze entstanden sein, wie es wolle, und mag die Erziehung zum Guten noch so viel natürliche Motive zur Ueberwindung der Triebe aufbieten, — sobald das Bewußtsein um sittliche Gesetze vorhanden ist, ist das seine unverwischbare Eigenthümlichkeit, daß es nicht etwa den ungestümen, regellosen Drang des Triebes nach Lebensbefriedigung durch klugen Nachweis der besten Mittel zu seiner Durchsetzung in ein sicheres Bette leitet, sondern daß es diesem Triebe eine in ihm nicht enthaltene Forderung gegenüberstellt, die unbedingte Geltung beansprucht, daß es dem Ich zumuthet, aus seiner Natürlichkeit herauszugehen und in neuen, über dem Individuum gelegenen Zwecken sein Selbst erst zu finden. So lange das Gefühl der Ehrfurcht vor dem Guten und die Achtung vor der Pflicht noch als lebendige Mächte in dieser Welt wirken, ist die Lebensauffassung des Naturalismus, die das Sittengesetz auf den Naturtrieb zurückführt, die mit dem Unterschied zwischen Sittengesetz und Naturgesetz auch den zwischen dem Angenehmen und Nützlichen einerseits, dem Guten andererseits verwischt, eine Vergewaltigung der Thatsachen.

Aus diesem ersten Merkmal entspringt ein zweites, was das persönliche Leben von der Natur unterscheidet. In dem Maß

und Umfang, in welchem das Gefühl der innerlichen Gebundenheit an verpflichtende Forderungen sich geltend macht, erhebt sich auch das Bewußtsein der Freiheit und Verantwortlichkeit der Person, das zum Bewußtsein der Sünde und Schuld wird, sobald der Wille sich im Widerspruch mit der Forderung des Sittengesetzes findet. Wohl ist es eine Fiktion, daß der Wille von Hause aus ein richtungsloses Vermögen willkürlicher Wahl sei oder es jemals werde. Von Hause aus steht das vielgestaltige Begehren des Menschen unter Naturgesetzen. Aus dem menschlichen Lebenskreise, in welchem der Einzelne aufwächst, empfängt er die Richtung seines Wollens, aber mit ihm auch in irgendwelchem Maße die Richtung auf das Gute, welches nicht als abstrakter Gedanke eines Gesetzes, sondern als Lebensgehalt von Personen in diesem Kreise in Geltung steht. Das Gefühl der Ehrfurcht vor dem unbedingten Soll ist selbst schon ein Wollen des Guten. Und soweit nun dies Gefühl der verpflichtenden Kraft des Guten im Menschen rege geworden, kann er sein Wollen und Thun nicht mehr als ein naturnothwendiges Erzeugniß der Umstände betrachten, sondern muß es als seine eigene That empfinden, als ein Neues, das er vollbringt und das er sich selbst zurechnen muß. Der Wille, der zu einem unbedingt Guten in innerlicher Beziehung steht, ist ein freier Wille und hat über den Bannkreis der Natur sich zu eigenem Leben erhoben. Es ist nichts als eine Vergewaltigung der Thatsachen, wenn der Naturalismus den specifischen Unterschied des sittlichen Lebens von der Natur in Abrede stellt.

Wohl ist es ein mannigfaltig verschiedenes und entgegengesetztes Bild, welches das sittliche Bewußtsein der Menschheit in ihren verschiedenen Gruppen und Perioden darbietet. Die Theorie von dem Allen mit gleichem Inhalt angeborenen Gewissen ist eine Fiktion. Aber darum ist der Inhalt des Sittengesetzes doch kein relativer, lediglich den jeweiligen Lebensbedingungen entnommener, an denen er sich allerdings herausarbeitet und deren Züge darum an ihm immer zu spüren sind. Die verschiedenen Formen des sittlichen Bewußtseins verhalten sich nicht wie Spielarten, sondern wie Stufen zu einander. Eine innerliche Nothwendigkeit drängt

dazu, von der niederen zur höheren fortzuschreiten, weil die treibende Kraft des Processes auf jener noch nicht zu ihrem Ziele gekommen ist. Was der Geist im sittlichen Leben sucht und fortschreitend gewinnt, das ist die Erhebung zur Freiheit in der Hingabe an einen über der Natur und den Trieben der Individuen gelegenen gemeinsamen Zweck, das ist die Zusammenfassung zu einem Ganzen, welches seinen eigentlichen Lebensgehalt nicht aus der Natur schöpft, wohl aber die Wirkungen, welche diese nach ihren eigenen Gesetzen ihm anthut, zum Stoff und Mittel seiner Selbstbehauptung und Selbstverwirklichung umbiegt, das ist die Erhebung zu einem von der Natur und den Naturbedingungen des menschlichen Daseins unabhängigen, darum auch unvergänglichen Leben.

Aus der Zusammenfassung des Selbst zu einem von der Natur sich unterscheidenden Ganzen entspringt noch ein weiteres Merkmal des persönlichen Lebens. Das Bewußtsein seines überlegenen Werthes bringt es als einen drückenden Widerspruch zur schmerzlichsten Empfindung, daß es thatsächlich als ein abhängiger Theil der Natur existirt, insofern es mit seinem Dasein und mit seinen Wirkungen an eine Welt der Dinge gebunden ist, die eigenen, gegen die höheren Zwecke des persönlichen Lebens gleichgiltigen Gesetzen gehorcht. Wo immer kraftvolles sittliches Leben sich regt, da macht sich das tiefe Bedürfniß geltend, gegenüber dieser Welt sinnenfälliger Thatsachen nach einem höchsten Sinn und einem letzten Ziel zu fragen, die endlose Welt der sinnlichen Erfahrung mit der Welt des persönlichen Lebens zu einem Ganzen zusammenzuschließen, dessen Anschauung das freudige Bewußtsein gewährt, daß die scheinbar gegen das persönliche Leben gleichgiltigen oder ihm widerstrebenden Thatsachen im Zusammenhang des Ganzen doch nur seine dienenden Mittel sind. Erst durch die Ausübung einer den sittlichen Zwecken entsprechenden Weltanschauung erhebt sich die Person wirklich aus dem Reich der Nothwendigkeit in das Reich der Freiheit.

Diese Welt des persönlichen Lebens ist so wirklich wie die sinnliche oder sinnengeistige Welt, in der für die Naturwissenschaft die für sie erreichbare Wirklichkeit aufgeht. Aber sie ist in anderer Weise wirklich als jene. Ihre Realität läßt sich nicht in der-

selben Weise einem jeden zwingend darthun, wie es mit dieser der Fall ist. Für den, welcher die Regungen des sittlichen Lebens in sich selbst ertödtet hat, ist sie eine Einbildung oder eine Lüge. Es ist die selbstverständliche Voraussetzung des verhärteten Egoisten, daß selbstlose Handlungen, die ihm begegnen, letztlich doch nur aus unbewußter oder bewußter Selbstsucht entspringen, daß jeder Mensch seinen Preis habe. Er kann nicht anders widerlegt werden als dadurch, daß die Wirklichkeit des Guten ihm in lauteren Personen beschämend und richtend und anziehend, d. h. aber seinen eigenen Willen bestimmend entgegentritt. Die Realität des persönlichen Lebens läßt sich für Niemand auf andere Weise darthun als dadurch, daß sie ihn ergreift und in ihren Kreis hineinzieht. Und dazu setzen wir in jedem von seiner Erziehung her die Fähigkeit voraus. Ebensowenig läßt es sich so zwingend wie ein gleichgiltiges Faktum demonstriren, daß eine der geschichtlichen Gestalten, in welchen sich das sittliche Leben verkörpert, eine höhere Stufe darstelle wie die andere. Nur durch die ebenso beugende wie anziehende Kraft, mit welcher das persönliche Leben einer höheren Stufe die auf einer niedrigeren Befangenen ergreift, läßt sich die Ueberlegenheit einer Stufe über die andere zur Anerkennung bringen. Und doch sind wir alle überzeugt, daß es weder Willkür noch Idiosynkrasie ist, wenn wir z. B. die Humanitätsidee über die lediglich nationale und politische Sittlichkeit der Antike stellen. Endlich ist auch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß man trotz ernsten sittlichen Strebens es ablehnt, sich eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn der Welt zu geben. Solche Ablehnung wird ihren Grund in dem Eindruck haben, daß die Welt, in der wir leben, das Material zur Beantwortung jener Frage nicht biete. Und in der That muß jede Weltanschauung, so sehr sie auch die gegebene Welt übersteigt, sich auf eine erfahrene Wirklichkeit stützen. Sie in Gestalt eines Postulates lediglich auf die sittlichen Forderungen gründen, wie Kant es gewollt, würde die Behauptung bedeuten, daß das Gefühl des Bedürfnisses auch schon seine Erfüllung mit sich führe, und würde die Weltanschauung, die eine Quelle der sittlichen Kraft ist, in eine bloße Spiegelung des sittlichen Kraftgefühls verwandeln. Es ist also nicht aus-

geschlossen, daß ein sittlich ernster Mensch ohne Weltanschauung lebt. Aber das Bedürfniß nach ihr wird sich ihm immer wieder aufdrängen, und er wird den Mangel derselben als eine Lähmung der sittlichen Freudigkeit, ja als ein Hinderniß für den Gewinn eines einheitlichen und geschlossenen Lebensideals an sich verspüren.

Die Welt des persönlichen Lebens, so incommensurabel sie für eine Wissenschaft ist, die das Wirkliche mit der in den Naturwissenschaften erprobten Methode ergreifen will, sie ist dennoch eine Wirklichkeit. Das bezeugen gerade die Vertreter des Naturalismus selbst. Denn was sie in der Theorie leugnen, erkennen sie in ihrem eigenen Verhalten zu sich selbst und zu andern Personen als wirklich an. Sie üben und fordern selbstverleugnende Hingabe an objektive Zwecke, Vertrauen und aufopfernde Liebe, Wahrhaftigkeit und Treue gegenüber Personen, fühlen sich selbst verantwortlich und schuldig und gerathen andern gegenüber in sittliche Entrüstung. Und nicht nur dies. Auch die naturalistischen Systeme entspringen aus dem Verlangen nach wahrhafterem und vollerem Leben der Person. Das tritt in dem klassischen System des Naturalismus, in dem des Spinoza, mit unverkennbarer Deutlichkeit heraus. Unsere Zeit vollends bietet das merkwürdige Schauspiel, daß gerade die mächtige Massenbewegung, die den Naturalismus oder die materialistische Geschichtsauffassung auf ihre Fahne geschrieben hat, die stärkste Zusammenfassung des persönlichen Lebens erzeugt. Die Theoretiker der Socialdemokratie, wie Marx und Engels, betrachten die wirthschaftlichen Vorgänge als die Substanz des ganzen Lebens der Menschheit, alles andere nur als eine Verkleidung derselben. Der wirthschaftliche Proceß ist ihnen ein Naturproceß, der mit Moral nichts zu thun hat. Mit der Objektivität des wissenschaftlichen Forschers wollen sie seine Gesetze, Kräfte und Tendenzen ermitteln. Mit ruhiger Sicherheit verkündigen sie seine nächsten Wendungen als eine unausweichliche Naturnothwendigkeit. Und doch kann Engels nicht umhin, als das Ziel dieses Processes die Erhebung der Menschheit über das thierische Leben, die Verwirklichung der Freiheit von der Herrschaft der Dinge über uns in Aussicht zu stellen. Sittliche Ideen sind es vollends, in denen die eigentliche

Kraft der Bewegung liegt. Sittliche Entrüstung ist es, die an den bestehenden Zuständen Kritik übt, sie der Herabwürdigung lebendiger Personen zu bloßen Mitteln, zu unpersönlicher Arbeitskraft und Waare, der Ausbeutung, der Ungerechtigkeit anklagt. Eine sittliche Idee, ein Reich, in welchem Gerechtigkeit herrscht und die Menschenwürde in jedem geachtet wird, ist das Ziel, das die Herzen begeistert. Sittliche Kräfte sind es, die dort entbunden und gesteigert werden, wenn in den vorher in Dumpfheit und Zersplitterung dahertreibenden Massen ein das Ganze des menschlichen Lebens überschauendes Ideal und eine geschlossene Weltanschauung zum Bewußtsein gelangt, wenn die Bewegung die opferfreudige Hingabe der Einzelnen an eine große, gemeinsame Sache, persönliches Ehrgefühl und Sinn für die Standesehre, Treue und Vertrauen in den von ihr Ergriffenen großzieht. Das alles ein lautredendes Zeugniß dafür, daß nicht nur Naturgesetze, sondern auch Ideen Realität haben, daß die Welt des persönlichen Lebens in ihrem Unterschiede von der Natur eine Wirklichkeit ist, daß die Ergebnisse der modernen Wissenschaft ihre Erweiterung und Vertiefung nicht gehindert haben.

Eine Zeit, in der eine solche Bewegung möglich ist, ist dem Christenthum wahrlich nicht verschlossen. Denn die Gewißheit des christlichen Glaubens ruht auf nichts Anderem als darauf, daß aus dem thatsächlichen Gehalt und der erfahrbaren Kraft einer innergeschichtlichen Wirklichkeit die innere Nöthigung und die innere Befähigung zu der gesteigerten Erhebung des persönlichen Lebens erwachsen, in der der christliche Glaube an die unsichtbare und unvergängliche Welt des Reiches der göttlichen Liebe besteht.

In dem Charakter Jesu stellt sich die Vollendung der Persönlichkeit dar. Das Ziel, dem die Entwicklung des persönlichen Lebens zustrebt, ist in ihm wirklich geworden, — die Erhebung des Geistes über die Natur zu einem der Naturwelt überlegenen eigenen Lebensgehalt und zur Freiheit und Selbständigkeit eines Ganzen, das die Triebe der menschlichen Natur nicht ausrottet, aber beherrscht und die Einwirkungen, die aus den Naturzusammenhängen der Dinge und der Gesellschaft an ihn herankommen, zu Mitteln der Durchsetzung seines eigenen Lebens

macht. Jesus lebt mit unerschütterlichem Frieden und sieghafter Kraft in einer unsichtbaren Ordnung der Dinge. Das wird auch und gerade dann anschaulich, wenn wir einmal von den religiösen Empfindungen und Gedanken absehen, von denen sein inneres Leben ganz durchdrungen und getragen ist. Liebe zu den Menschen ist der Charakter seines Lebens und Wirkens. Aber seine Liebe ragt nach Umfang, Motiv, Ziel und Kraft über das hinaus, was wir sonst von diesem „Besten in der Welt" kennen. Sie beschränkt sich nicht auf einen engeren Kreis, sondern umfaßt Alles, was Menschenantlitz trägt. Ihr liegt nicht bloß an objektiven, sachlichen Interessen der Menschheit, sondern an den einzelnen Personen als solchen. Ihr letzter Beweggrund ist nicht ein in der sichtbaren Welt belegener Werth der Menschen, nicht ihre natürliche Liebenswürdigkeit, nicht ihre Zugehörigkeit zu der eigenen Familie, dem eigenen Volk, nicht ihr gegebener Gattungscharakter, nicht das Wohlwollen, das sie beweisen, nicht die Trefflichkeit, die sie bewähren. Ueber alle diese natürlichen Motive der Liebe ragt Jesu Liebe hinaus. Die Menschen sind ihm liebenswerth nicht um des willen, was sie sind, sondern um des willen, was sie werden sollen. Das letzte Ziel seiner Liebe ist nicht die Förderung der Menschen in ihren weltlichen Interessen, sondern ihre Erhebung zu dem persönlichen Leben der Liebe, in welchem er selbst seine verpflichtende Lebensaufgabe und seinen befriedigenden Lebensinhalt findet. Und dieser Liebe bleibt er treu, ohne durch irgend etwas, was ihm in der Welt begegnet, schwankend gemacht zu werden, ohne den Vorurtheilen seines Volkes seinen Zoll zu entrichten, ohne den Wünschen der ihm Nahestehenden nachzugeben, ohne durch die Stumpfheit, den Wankelmuth, den Undank, die Bosheit der Menschen müde oder verbittert zu werden, ohne durch einen qualvollen Tod und den anscheinenden Schiffbruch seines Lebenswerkes sich beirren zu lassen. Diese innere Freiheit von und über der Welt ist um so größer, als sie nicht Zurückziehung von der Welt auf sich selbst, nicht Selbstgenuß im trotzigen Bewußtsein der eigenen Unabhängigkeit bedeutet, sondern die Arbeit an einem Lebenswerke beseelt, das auf gänzliche Umgestaltung der Welt gerichtet ist. Die Liebe, welche sich in der weltumspannenden

Lebensarbeit Jesu offenbart, und die Zuversicht, welche ihn über alle Hemmungen seines Wirkens, über den Untergang seiner Person und das Scheitern seiner Sache hinaushebt — dieser Gehalt seines persönlichen Lebens stammt nach seiner Art nicht aus der sichtbaren Welt und erweist durch die That seine Ueberlegenheit über die sichtbare Welt. Das Personleben Jesu ist thatsächlich nach Motiven, Zielen und Kräften ein Leben in einer nach Art und Kraft höheren, unsichtbaren Welt.

Diese Wirklichkeit des persönlichen Lebens Jesu enthält nun für jeden, in welchem sittliche Ideen wirksam geworden sind, die innere Nöthigung, zu ihr Stellung zu nehmen. Denn die Wahrhaftigkeit und Kraft, mit der in ihr die Hingabe an ein eigenthümliches Ideal und eine eigenartige thatsächliche Lösung der Räthsel der Welt und des Menschenlebens sich ausprägen, duldet es nicht, daß ein sittlich ernster Mensch, in dessen Gesichtskreis sie tritt, an ihr gleichgiltig vorbeigehe. Sie fordert eine Entscheidung für oder wider sich heraus. Und wo sie die ehrfurchtsvolle Beugung vor ihrer verpflichtenden Hoheit, das sehnsüchtige Verlangen nach Antheil an ihrem inneren Frieden und ihrer siegreichen Kraft, das herzliche Vertrauen zu der Persönlichkeit Jesu hervorruft, da ist der Keim des christlichen Glaubens vorhanden. Die Erfahrung von dieser Machtwirkung, welche die Liebe und die Zuversicht, mit der er der Kräfte dieser Welt Meister wird, auf uns ausübt, zwingt uns die Gewißheit auf, daß sein persönliches Leben, in welchem er selbst sich von einer über ihm stehenden göttlichen Liebesmacht innerlich bestimmt und getragen weiß, in der That die Wirkung und Erscheinung einer realen höheren Macht über die Dinge ist. Sie wird uns zum Grunde des Glaubens an die Realität seines Gottes, der in ihr auch uns sich bezeugt. Und wenn diese Gewißheit uns zunächst nur unsern eigenen Widerspruch mit dem Guten und Göttlichen, unsere Ohnmacht und Schuld schärfer fühlbar macht, so flößt uns Jesu Verhalten zu den Sündern, deren Gemeinschaft er sucht, um sie zu seinem Gott zu führen, die Zuversicht ein, daß sein Gott auch uns nicht richten, sondern selig machen will. Diese Zuversicht aber ist die Erlösung, die in die Welt der Liebe Gottes hinaufhebt, die uns

dazu befähigt, in Gottvertrauen und Geduld, in Liebe und Treue, in hoffnungsfreudigem Muthe an der Unterordnung der sichtbaren Welt unter die unsichtbare mitzuarbeiten.

Eine solche Würdigung der Persönlichkeit Jesu läßt sich freilich nicht so erzwingen, wie die Anerkennung eines mathematischen Lehrsatzes oder eines Naturgesetzes oder eines beliebigen geschichtlichen Faktums. Aber sie ist dennoch keine Sache der Willkür noch des individuellen Geschmacks, sondern sie erfolgt nach den Gesetzen, die in der Welt des persönlichen Lebens herrschen, das durch den Einfluß schöpferischer Persönlichkeiten sich von Stufe zu Stufe der Freiheit erhebt, obwohl nicht alle sich von ihnen emporheben lassen, obwohl sie den Einen Thoren, den Andern Heuchler, den Dritten Frevler bleiben.

Aber ist es denn auch eine sichere Wirklichkeit, die uns in der Persönlichkeit Jesu entgegentritt? Ist doch selbst die älteste Ueberlieferung von seinem Leben mannigfachen Zweifeln ausgesetzt. Bedeutet das nicht eine Hemmung der Eindrücke, die von dem Bilde Jesu ausgehen? Wohl würde durch den Zweifel an der geschichtlichen Wirklichkeit des Bildes Jesu der Eindruck von dem unvergleichlichen und unveräußerlichen Werth seines Gehaltes nicht gemindert werden. Aber je lebendiger dieser Eindruck ist, desto schärfer bringt er es uns zum Bewußtsein, daß die befreiende Kraft dieses Bildes an der Gewißheit von seiner geschichtlichen Wirklichkeit hängt. Wenn diese zweifelhaft wird, so macht das Verständniß für den Werth seines Gehaltes uns nur ein unerfülltes Bedürfniß um so fühlbarer; denn dieser eröffnet uns dann Aussichten, von denen wir nicht lassen können, ohne uns selbst zu verlieren, weckt aber zugleich die Sorge, daß sie doch nur Illusion seien. Er steigert dann den Conflikt, in welchem unser persönliches Leben durch seine Lage in der sichtbaren Welt geführt wird, auf's äußerste, ohne ihn lösen zu können. Denn der Werth eines Gedankens, und wäre es der höchste und unveräußerlichste, kann von sich aus die Wirklichkeit desselben nicht gewährleisten.

Es wäre nicht genug, wenn man dem gegenüber sich nur darauf berufen wollte, daß der geschichtlich begründete Zweifel doch nicht diejenigen Züge an dem Lebensbilde Jesu trifft, die der Grund

des Glaubens sind, seinen sittlichen Charakter und sein religiöses Selbstbewyßtsein. So richtig und so wichtig dies ist, es ist doch wirklich an dem, daß die bloß historische Kunde von einer längst vergangenen Erscheinung uns nicht zum Grunde des Glaubens werden kann. Was wir nur als ein Vergangenes kennen, wie verbürgt es uns auch sei, greift nicht so machtvoll in unser Leben hinein, um uns zu der Zusammenfassung und Erhebung der Persönlichkeit zu befähigen, ohne die christlicher Glaube nicht zu Stande kommt. Nur wenn die unsichtbare Welt des christlichen Glaubens in unserer Gegenwart uns berührt, vermag sie sich uns als Wirklichkeit zu bewähren und uns in ihre Sphäre zu erheben. Aber tritt uns denn die geschichtliche Persönlichkeit Jesu wirklich nur in der historischen Kunde von ihr als einer vergangenen entgegen? Persönliches Leben entzündet sich überall nicht an bloßen Gedanken, sondern an der Berührung mit lebendigen Persönlichkeiten, in denen das in der Geschichte erzeugte höhere Leben eine gegenwärtige Macht ist. Nicht anders verhält es sich auch mit dem persönlichen Leben des christlichen Glaubens. Es erwächst aus den lebenweckenden Einwirkungen lebendiger christlicher Persönlichkeiten, die in seinem Frieden und in seiner Kraft ihr Leben führen. Diese aber weisen stets über sich selbst hinaus auf die Kräfte, von denen sie leben und die sich an ihnen, wie schwach und fehlerhaft sie selbst auch sein mögen, als Wirklichkeit beweisen. So sind die lebendigen christlichen Persönlichkeiten, die durch die Jahrhunderte hindurch sich an einander reihen, die Organe, durch welche die beugende und erlösende Kraft der Persönlichkeit Jesu als eine Realität und als eine gegenwärtig wirksame Realität uns ergreift.

Und das ist nun der Segen der Krisis, in die der Gegensatz des modernen Geisteslebens das Christenthum geführt hat, daß sie die christliche Gemeinde und ihre lebendigen Glieder mit unabweisbarer Dringlichkeit dazu anspornt, freier und selbständiger und kraftvoller die lebendige Geistesmacht persönlichen christlichen Lebens zu entfalten, die durch ihren Reichthum und ihre Tiefe allen anderen Mächten überlegen ist.

